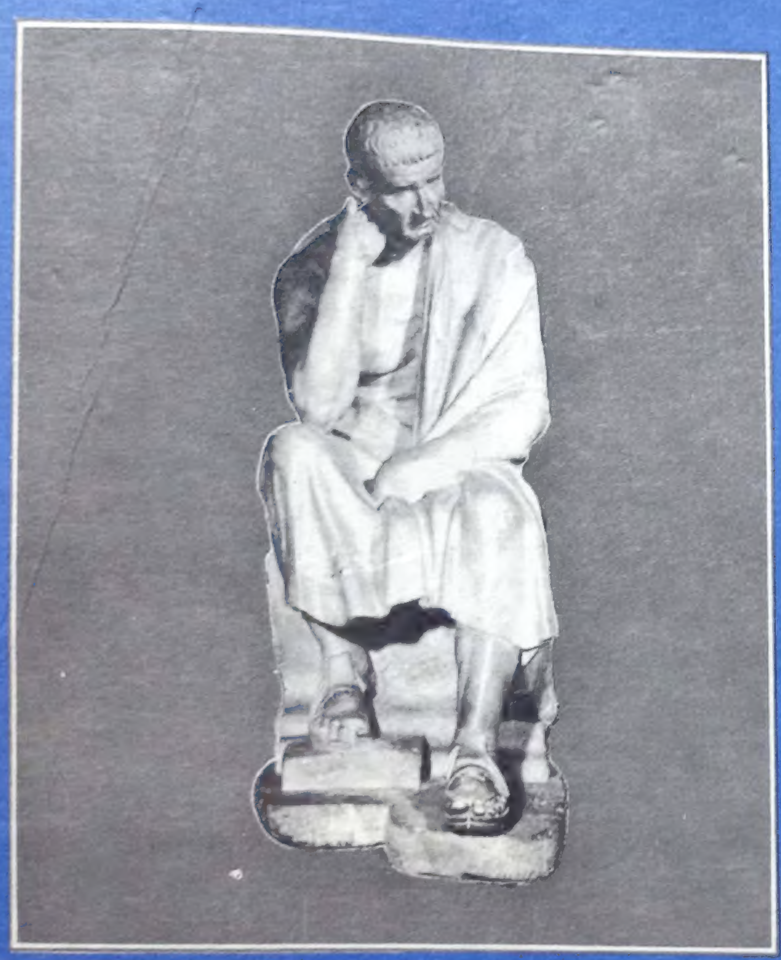
Introducción a la filosofía

Perspectiva latinoamericana



Eudoro Rodríguez A.



EUDORO RODRIGUEZ ALBARRACIN

Nació en Bogotá. Es licenciado en Filosofía y Ciencias Religiosas y Master de Educación con especialidad en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás de Aquino.

Ha sido profesor de la Universidad San Buenaventura y en la actualidad es profesor de tiempo completo de la Universidad Santo Tomás; además, dicta cátedras en el Centro Pastoral de Filosofía, Cepaf, Instituto Anexo a la

(Pasa a la segunda solapa)

EUDORO RODRIGUEZ ALBARRACIN

Introducción a la filosofía

Perspectiva latinoamericana

UNIVERSIDAD SANTO TOMAS

CENTRO DE ENSEÑANZA DESESCOLARIZADA

1a. edición 1981
2a. edición 1983
3a. edición 1986
4a. edición 1987
1a. reimpresión 1993
2ª reimpresión: 1994

Hecho el depósito que establece la ley

Cra. 9a. No. 51-23, Tels.: 255 30 34,
235 71 92, Ext.: 22
Bogotá, D.E. - Colombia

ISBN: 958-631-045-0

Contenido

Presentación

Durante muchos siglos al filósofo se le ha considerado como la encarnación de la visión aristotélica del sabio. El sabio, según Aristóteles, es aquel que realiza en su práctica la unidad de *Episteme* y *Nous*, es decir, aquel que está capacitado para *demostrar* la necesidad interna de lo que no puede ser de otra manera (Episteme) a partir de los supuestos o principios últimos que fundamentan dicha necesidad (Nous).

De acuerdo con lo anterior, el quehacer filosófico pretende elaborar un discurso lógico, sistemático y totalizante sobre la realidad a partir de la esencia misma de las cosas. El logro de esta pretensión significa, para quienes participan de esta visión, la conquista de la verdad absoluta y definitiva.

Es cierto que no todos los filósofos conciben de la misma manera lo que es esencial. Un filósofo como Locke, por ejemplo, con su empirismo descriptivo y constructivo, pensó que nuestro espíritu sólo puede reunir los caracteres visibles de las cosas para construir con ellas las "esencias nominales" y las leyes empíricas que nos permiten nombrar la realidad, dominarla y comprender su apariencia sensible.

A pesar de lo anterior, estas "esencias nominales" expresan, dentro de una metafísica de lo singular, aquello que se considera como lo esencial: las determinaciones fenoménicas de las cosas.

La concepción anterior del filósofo y de su quehacer, comenzó a resquebrajarse con la ruptura epistemológica de Kant, quien hizo de su filosofía no un *discurso sobre la realidad* sino un discurso *sobre el discurso* científico,

que un Newton había elaborado sobre la realidad, para determinar sus condiciones de posibilidad y de validez.

La ruptura iniciada por Kant ha sido llevada adelante y, hoy en día, no somos pocos los que consideramos que la filosofía constituye un discurso crítico, sistemático y prospectivo, no sobre la realidad en sí misma sino sobre las *prácticas* del hombre frente a la realidad, es decir, sobre los diversos procesos de producción que lleva a cabo el hombre a partir de lo que encuentra en su contorno: prácticas económicas, políticas, ideológicas, científicas, etc.

Acerca de la práctica científica, por ejemplo, el filósofo debe reflexionar sobre la manera como la ciencia construye sus objetos, sobre los métodos mediante los cuales son construidos dichos objetos, sobre los proyectos a partir de los cuales elaboran los métodos, sobre los intereses que acompañan la formulación de los proyectos, sobre los factores ideológicos que contaminan dichos intereses.

La reflexión filosófica explicita las intencionalidades que articulan las diversas prácticas humanas y clasifica ese nuevo mundo de significaciones que dichas prácticas hacen surgir a partir de la realidad que se le ofrece en la experiencia.

En el lugar del sujeto-espectador de los antiguos o del sujeto autónomo y trascendental de los modernos, colocamos al "cogito empírico", al hombre de carne y hueso "comprometido" con una realidad que se humaniza o deshumaniza de acuerdo con las intencionalidades que vivifican los proyectos trazados por el mismo hombre.

Y en el lugar de la verdad absoluta, tan buscada a través de los siglos, colocamos la "verdad escatalógica", aquella que se hace patente con el correr de los tiempos, es decir, la verdad que consiste en la paulatina promoción al grado de significación de la facticidad ofrecido en la experiencia como materia prima para las diversas prácticas. Qué sea la realidad, o mejor, qué significa la realidad para el hombre, sólo se sabrá al final de los tiempos, cuando el último de los hombres trace una línea y haga la suma de las respuestas que la realidad ofreció a través de los tiempos, a las intencionalidades de la conciencia humana.

Pero, ¿por qué y para qué filosofar?

Filosofamos, en primer lugar, para encontrar los marcos teóricos y los esquemas conceptuales que nos permitan hacer inteligibles las diversas prácticas en sí mismas, en sus orígenes (intencionalidades de la conciencia individual y colectiva), y en sus resultados (significación de los productos de la praxis) para unificarlas en totalidades dotadas de coherencia lógica.

Filosofamos, en segundo lugar, en función de la autoliberación y autorrealización humana. A través del pensar y de la praxis el hombre conquista su libertad. Pero cuando los productos de esta praxis —sociedad, Estado, ciencia, tecnología, etc.— se independizan de su autor y adquieren una autonomía que en sí mismas no poseen, dichos productos en lugar de contribuir a la realización de nuestro ser personal, social e histórico, se convierten en nuevos absolutos que nos condicionan, alienan y esclavizan aún más de lo que lo éramos antes: es en este sentido que el filósofo está llamado a constituirse en la conciencia crítica de la sociedad. En cuanto tal, bien merece el título de "funcionario de la humanidad" con el cual lo denominó Husserl.

Filosofamos, finalmente, porque la reflexión crítica y sistemática no sólo tiene por objeto expresar a nivel conceptual el mundo vivido, sino también el proyectar modelos operativos que posibiliten la transformación de la realidad.

Las reflexiones anteriores nos fueron sugeridas por el texto: *Introducción a la filosofía en perspectiva latinoamericana*, del profesor Eudoro Rodríguez.

Eudoro es consciente de que una introducción a la filosofía implica la introducción a un determinado tipo de reflexión filosófica. Por consiguiente, se harán necesarias tantas introducciones como modelos de reflexión. ¿Qué hacer?

Creemos que el autor acertó con el punto de vista elegido: en un proceso de aprendizaje lo primero y fundamental es que el estudiante tome contacto real con su propia realidad. No se es filósofo por decreto ni por la memorización que se haga del pasado filosófico, pues, como pensaba Kant, no se trata de aprender filosofía sino a filosofar. Y si el filosofar consiste en reflexionar crítica, sistemática y prospectivamente sobre la realidad, una "introducción" tiene que estar orientada a que el estudiante aprenda a acercarse a la realidad y a problematizar esta realidad.

Al elegir esta metodología, el autor es igualmente consciente de que nuestra realidad histórica es el resultado de un proceso universal que no puede ser desconocido en el momento de problematizarla.

De aquí la necesidad de "un esfuerzo que reúne la tradición y la creatividad, el regionalismo y la universalidad, el texto y el contexto, la circunstancia y la perdurabilidad, la actualidad y la vigencia".

La expresión "filosofía latinoamericana", como lo indica el autor, continúa siendo objeto de polémica. Ante ella se dan reacciones en pensadores que no las tienen cuando oyen hablar de la filosofía griega, alemana o inglesa. Hay muchas prevenciones que deben ser superadas. Cuando hablamos de la "filosofía alemana", por ejemplo, ¿no estamos hablando acaso de un modo de ser, de pensar y de actuar de ciertas conciencias —llamadas filosóficas— frente a una realiad que se les ofrece mediada por los discursos y prácticas que definen esa realidad en la cual están inmersas dichas conciencias?

El latinoamericano, también tiene su modo de ser, de pensar y de actuar; su realidad difiere de la realidad de otros pueblos; ¿no debemos aceptar, entonces, la posibilidad de reflexionar en "perspectiva latinoamericana"? Lo importante es que al plantearnos el "sentido de la diferencia", y la lógica de esta diferencia, no olvidemos el sentido de la universalidad propio del ser humano, de su historia, de su vocación. Creemos que Eudoro no lo ha olvidado y que el estudiante, al ingresar al mundo de la filosofía tendrá, simultáneamente, la sensación de estar pisando tierra propia y de sentirse llamado a transformar esta tierra de acuerdo con valores que le pertenecen al hombre en cuanto hombre.

Debemos agradecer a Eudoro, sinceramente, por su texto. Al leerlo, no nos sentimos lejos de su concepción de la filosofía. Nuestro deseo es el que los estudiantes comprendan, gracias al autor, que filosofar no es memorizar unas definiciones, sino saber plantearle problemas a la propia realidad en función de la propia autorrealización y autoliberación.

Daniel Herrera

Prólogo

Existen muchas y excelentes obras sobre "Introducción a la filosofía", pero si bien miramos todas lo hacen desde una concepción particular de la misma, desde un horizonte determinado o dentro de una serie de presupuestos explícitos o implícitos, que determinan en gran medida el sentido mismo del filosofar, la forma de plantear los problemas y los intentos de solución.

El estudiante que se inicia en la filosofía puede de este modo notar las diferencias, cuando al confrontar otras introducciones ya están ubicadas dentro de un sistema determinado o dentro de una tendencia que corresponde a las tantas filosofías que conoce la historia del pensamiento occidental.

Una introducción es, por tanto, un esbozo, un inicio en cierta forma de entender la filosofía, sea del existencialismo, de la Escolástica, del marxismo, del pragmatismo, de la filosofía analítica..., etc. En rigor, por tanto, una introducción genérica no existe sino que deberíamos hablar de las distintas introducciones de las diferentes filosofías a cada una de las cuales *sólo les es común una problematicidad de base* y el hecho innegable de que toda filosofía particular, cualquiera sea su orientación y la complejidad de sus elaboraciones, es siempre *un intento de autocomprensión de la realidad, una interpretación crítica del hombre y de las cosas.*

Esta introducción pretende ubicarse dentro de los intentos de aprender a filosofar, que retomando el hilo conductor de la filosofía europea quiere al mismo tiempo tomar a Latinoamérica como horizonte de comprensión y reinterpretación de los problemas inherentes al filosofar.

En efecto, el balance de la filosofía en nuestros países es muy claro: pensamiento defectivo, simple prolongación y repetición académica de los temas, problemas, escuelas y tendencias de la filosofía europea; dinámica de un pensamiento caldeado más por los avatares sociopolíticos que por un desarrollo mismo de las ideas, tal como entendía Hegel el desarrollo de la filosofía: historia de su propio dinamismo.

La circunstancia actual (dependencia histórica y estructural), vuelve a revivir el proyecto de una filosofía propia, una filosofía auténticamente latinoamericana. Frente a una serie de interpretaciones y ensayos, en esta línea, el presente libro quiere ser una toma de posición en el debate, a su vez que una crítica contra las tendencias regionalistas y populistas expresas o subyacentes en algunos autores, tratando de articular tres tesis fundamentales:

- Si bien es cierto que nuestra actitud ha sido fundamentalmente repetitiva, un nuevo espacio filosófico es imposible si no es arraigado en *la tradición filosófica.*

- Este nuevo espacio teórico, que no es exclusivo de América Latina, está centrada hoy en las posibilidades que suscitan los temas de la liberación y la cultura popular.

- De ahí que sea posible, reasumiendo críticamente la tradición, filosofar en perspectiva latinoamericana, en un esfuerzo que aúne la tradición y la creatividad, el regionalismo y la universalidad, el texto y el contexto, la circunstancia y la perdurabilidad, la actualidad y la vigencia.

Por otra parte, es cada vez más claro el nexo de la filosofía con la sociedad y la cultura, al interior de las cuales se entienden, mejor sus condiciones de existencia, de producción y de influencia, al mismo tiempo que la captación crítica de sus posibles ambigüedades dentro de la dinámica general de las ideas y los procesos sociales. La autocomprensión, exclusiva de la filosofía a partir de sí misma, es hoy ya insuficiente dada la relación entre la dinámica de las ideas y las estructuras sociales y culturales. Además, si toda filosofía tiene sus nexos con la cultura que le sirve de suelo nutricio, en la medida que todo filosofar parte de una experiencia concreta, se puede pensar en la viabilidad de una filosofía en perspectiva latinoamericana, cuyos supuestos estarían dados por la experiencia de una historia y una cultura enajenadas pero en búsqueda de autenticidad y expresividad.

Este libro ha sido escrito dentro de un debate que todavía no ha culminado y que postula la posibilidad-realidad de una filosofía específicamente latinoamericana, la cual en la coyuntura actual se expresa de un modo especial en la llamada corriente de la filosofía de la liberación, originada hace algunas décadas en la Argentina. Pero entre un universalismo abstracto del discurso filosófico tan sospechoso como un discurso puramente regional, queremos establecer una posición intermedia que haga más creíble el esfuerzo de pensar que se hace de todos modos desde una circunstancia concreta, así el tiempo evidencie el aspecto perdurable de un conjunto de problemas filosóficos.

El énfasis, por tanto, en la *perspectiva* no es accidental sino la forma específica como el autor quiere unir la tradición filosófica —que es fundamentalmente europea— con la situacionalidad de nuestra historia y de nuestra cultura: ni simple repetición ni tanta originalidad sin fundamento. Acostumbrados en otras instancias a la radicalidad de —esto o lo otro— en filosofía es imposible pedir adhesiones absolutas, militantes, lo cual no significa que las distintas filosofías no sean ya un modo de tomar partido por algo, en la medida que pretenden ser una mostración de la verdad. En este caso creemos que aunque la filosofía no tenga el carácter partidista que le exige el marxismo, sí cumple una función activa dentro de la sociedad, un papel coyuntural, particularmente en lo que atañe a la preservación de un pensamiento realmente crítico: el filosofar como centinela del hombre, de su dignidad, de sus posibilidades.

Por otra parte, una introducción para que cumpla su objetivo debe esbozar los problemas filosóficos en cuestión. Esto significa que existe un *conjunto imperecedero* de problemas, que cada época retoma de acuerdo con su horizonte histórico y cultural, abriendo múltiples posibilidades de intepretación y reinterpretación, de continuidades y rupturas.

Asediada hoy la filosofía por varios intentos de reducirla a un simple ejercicio propedéutico —como metateoría del conocimiento científico, como un "hablar sobre la forma de hablar", como un pensar estratégico de la praxis— hemos recalcado no sólo su carácter crítico sino su condición de *totalidad,* es decir, la revalidación de una tradición milenaria que a pesar de tantas críticas radicales sigue siendo en su estructura fundamental y, en su especificidad, un pensar metafísico.

Una introducción de este tipo sólo puede tener sentido, o ser al menos llamativa, para quien teniendo una visión crítica de nuestra realidad comprenda que, tras todo el proceso gigantesco del actual desarrollo científico y tecnológico y al interior de los grandes procesos sociopolíticos de nuestro tiempo, aparece y reaparece un haz de problemas que en última instancia justifican o cuestionan lo anterior, pero que por su misma naturaleza no se sitúa a un nivel técnico o instrumental. De este modo aprender a filosofar será "útil" en la medida que contribuya para lo único que puede servir: no como solución concreta o técnica a los problemas, no como recetario táctico o estratégico de la praxis política, pero sí como *criterio crítico* de afrontamiento y radicalidad a este conjunto de problemas. En esta perspectiva, la filosofía si toma posiciones es fecunda no por las opciones particulares y contingentes del filósofo, sino por su actitud radical de sólo ser fiel a las exigencias de la verdad.

Introducción

La filosofía subsiste y se desarrolla en medio de agudas paradojas: el hombre filosofa desde hace más de veinticinco siglos y, sin embargo, no existe un acuerdo mínimo al menos sobre unas cuantas tesis filosóficas. Históricamente las ciencias particulares se han ido conformando poco a poco de su desmembración del tronco común de la "ciencia filosófica" y son éstas las que cuestionan hoy el sentido y el alcance teórico de la misma. Incluso su real capacidad de progreso y desarrollo es fuertemente contrastada con el avance lineal de las ciencias naturales. Su misma utilidad es cuestionada por el tecnócrata, por el hombre "práctico", y sin embargo, cada época conoce filósofos y filosofías que ejercen una real fascinación e influencia. El filosofar mismo ha sido cuestionado en su estructura básica como pensamiento metafísico, como pensar anacrónico reducido cuando no a simple ideología, pero al mismo tiempo el hombre de hoy reabre un haz de problemas y se halla inmerso en situaciones límites y críticas que hace siempre necesario e inevitable el concurso y la apelación a la filosofía. Tal parece que ésta es una dimensión constitutiva del mismo, la actitud lúcida de su propio existir, su modo de ser y de estar auténticamente en-el-mundo.

En efecto, "sólo el hombre es capaz de interrogar, cosa que no pueden hacer ni la piedra ni la planta ni tampoco el animal. Esos seres se mueven bajo una existencia que no se plantea problemas. Ni siquiera el animal, que percibe su entorno, es capaz de preguntar. Permanece ligado al dato concreto de un determinado fenómeno, sin poder alzarse sobre sí mismo ni preguntarse por sus razones ocultas. Lo que se le muestra es para él algo absoluto. El animal queda por debajo de la posibilidad de interrogar. Sólo el hombre se encuentra inmerso en la posibilidad y necesidad de interrogar. Es el distin-

o peculiar de su forma de ser". (Coreth, Emerich, *¿Qué es el hombre?* .erder, Barcelona, 1982, p. 30).

Si el modo propio como el hombre existe es en cuanto ser capaz de interrogación, esto significa que por su conciencia se abra necesariamente a *una problematicidad* que le atañe a sí mismo, a su propio ser y a la totalidad de lo que lo rodea. El que interroga es para sí un desconocido, un misterio al igual que la realidad entera. Esto suscita la *admiración,* de la cual nos decía Aristóteles es el comienzo del filosofar. Esta capacidad de admiración no se refiere a una actitud psicológica como sinónimo de curiosidad, sino de algo más profundo que se remite al interrogante inicial, central de la reflexión humana: ¿por qué existe esto?, ¿por qué la realidad?, ¿por qué el ser y no la nada?

La realidad se me revela, en primer lugar, como *realidad problemática,* por cuanto todo lo que es, está amenazado por la nada omnipresente, o sea por la caducidad, la fragilidad, la finitud, la posibilidad de no ser: no hay nada absolutamente de lo que no se pueda dudar o desesperar, la realidad no es de por sí evidente, diáfana, reveladora de sentido, es radicalmente *ambivalente:* da cabida al sentido y al sin sentido, a la racionalidad y a la irracionalidad, al fracaso y al éxito.

Por tanto, el carácter problemático de la existencia humana y de la realidad en general, constituyen el suelo, la base de cualquier filosofía y el punto de partida radical de un pensamiento crítico que desinstala y rompe el marco rutinario de la vida cotidiana: en la medida que el hombre se contente sólo con vivir y ocuparse de los asuntos prácticos y no se dé cuenta que su propia existencia, es de por sí un problema, al igual que la totalidad de lo existente, no podrá entender que es la vida misma la que suscita la filosofía y que ésta es la dimensión auténtica de un vivir que no se deja simplemente vivir. La filosofía no es un quehacer ajeno a la vida y a la realidad, sino la conciencia lúcida de su problematicidad constitutiva. La filosofía es la medida de lo humano, es el hombre mismo puesto en cuestión, es la aventura de atreverse a preguntar en profundidad y radicalidad sabiendo que se desencadena un laberinto de cuestiones en la que es fácil entrar pero en la que las soluciones son difíciles de conseguir, si es que existen en su ámbito soluciones definitivas y absolutas. Sin la filosofía la vida sería radical banalidad, superficialidad, un estar en el mundo sin porqués, ni para qués, un idiotismo que cierra al individuo y le priva de los mejores y mayores horizontes del quehacer espiritual.

En esta perspectiva, los sistemas filosóficos son simples mediaciones históricas que intentan tematizar dicha experiencia de base. Son, por tanto, respuestas condicionadas, situadas en un marco determinado, pero que a su vez trascienden a su modo las situaciones concretas de su aparición, presentándose a nuestro espíritu como retos que deben ser reasumidos críticamente, de acuerdo con el desarrollo y las condiciones propias de nuestra época.

Por tanto, lo primero y más importante no son los filósofos y los sistemas, sino la realidad misma del acontecer humano, fuente originaria y originante del preguntar filosófico. El olvido de esta verdad elemental, de que la filosofía la hace el hombre y a través de ella intenta expresar críticamente la realidad como totalidad, ha llevado a ver la filosofía primera y principalmente como una exégesis complicada e interminable de autores, tendencias y sistemas. Ciertamente que no se puede filosofar sin tener como precedente la tradición, pero ésta es la forma histórica de acceder a una experiencia y a una problematicidad dentro de la cual estamos insertos y somos al mismo tiempo de algún modo protagonistas. Y en esto consiste la importancia de la historia de la filosofía, que nos permita entrar en contacto y diálogo vivo con los autores más profundos que ya han pensado sobre esta problematicidad radical del hombre y de las cosas. Los sistemas filosóficos no son un fin en sí mismos, sino mediaciones necesarias de una problematización que en principio quiere expresar conceptualmente una serie de problemas básicos inherentes a la vida humana, y que por lo mismo nos atañen y nos exigen una postura personal. En último término, cada hombre debe aventurar sus propias preguntas y respuestas ya que si toma en serio su vida, ésta se le presenta como problema radical y abierto. Lo valioso de los grandes filósofos, además de ser intérpretes de su época, consiste en haber podido conceptualizar aspectos fundamentales de la realidad, que cada generación se apropia e interpreta de acuerdo con los temas y tareas de su propia historia. La filosofía, así entendida, tiene y cumple una función básica para el hombre y la vida, pues es la forma única de acceder lúcidamente a su problematicidad inherente.

Si insistimos en la comprensión primera de la filosofía no a partir de su definición etimológica o de la que ha adoptado a través de la historia y en

distintos pensadores, es porque una introducción al filosofar debe ser fundamentalmente un acceso a los problemas inherentes a la vida y a la realidad en cuanto tal, problemas que se plantean y se suscitan dentro de un horizonte particular y dentro de una experiencia de base que la sustenta.

Esta experiencia para nosotros en América Latina tiene un fondo histórico y cultural, pues ya como dato inicial se nos presenta como una realidad enajenada en búsqueda de la libertad y la autenticidad. Dicho horizonte suscita de nuevo los esfuerzos e intentos de una filosofía propia, de una filosofía latinoamericana que tematice y responda a ciertas necesidades y tareas propias de nuestros países. La existencia de una cultura popular, de una sabiduría específica coloca los materiales para una sistematización posible o al menos pensable y deseable.

El punto de partida temático de nuestro breve ensayo es la cotidianidad, el continuo englobante de nuestra existencia diaria, de nuestros afanes e intereses inmediatos, el contexto de una vida auténtica o inauténtica, carente o plena de sentido, vivida como afirmación o negación de la libertad.

Como premisa a una definición descriptiva del quehacer filosófico hemos insertado un aporte decisivo de las ciencias sociales: la relación entre el proceso ideológico y el proceso social conjuntamente al proceso psíquico inconsciente. Tales aportes nos revelan la dimensión histórica, social, condicionada de todo pensamiento, incluido el filosófico, pero bien entendido: sólo nos ubican las raíces sociales, pues la filosofía a pesar de estar condicionada obedece a una dinámica propia, la cual debe ser estudiada a partir de su nivel y sus exigencias específicas. Tal problema nos remite al complejo estudio de las ideologías en donde postulamos que una filosofía realmente crítica no puede ser ideología en el sentido usual del marxismo, aun cuando históricamente algunos planteamientos tengan o contengan ese momento ideológico. De igual modo consideramos de enorme importancia la relación del filosofar con la cultura, pues en esta contextuación sociocultural podemos profundizar la idea de Hegel acerca de la relación entre la filosofía y la sociedad, entre el devenir histórico y la filosofía como conciencia conceptual de la época.

La mostración de los principales problemas y dimensiones de la filosofía pretenden acercar al estudiante al complejo y vasto mundo de las ideas filosóficas, al igual que los múltiples métodos de filosofar que nos muestra

la historia del pensamiento. Se trata de dar una panorámica mostrando no sólo los problemas sino la problematicidad inherente a cada problema y, por tanto, la posibilidad intrínseca de las múltiples interpretaciones e intentos de solución.

Finalmente, nos remitimos a una reflexión temática e histórica de aquellos problemas que están más cerca de nuestra realidad: la historia, la cultura, la política, la ciencia. Temas todos ya pensados en la filosofía de Europa, pero que de algún modo adquieren matices particulares cuando los miramos desde nuestra perspectiva. Dentro de tales presupuestos nos limitamos a señalar las posibilidades y el planteamiento global de la filosofía latinoamericana, como marco introductorio que el alumno podrá profundizar y tomar su propia posición dentro de una corriente significativa, que de todos modos hace parte hoy de la dinámica de nuestras ideas y proyectos.

De cualquier forma que se entienda la filosofía latinoamericana debe abrirse y llegar —así sea de un modo nuevo— a una comunidad y universalidad de problemas que han constituido siempre su quehacer específico y milenario: el hombre mismo y la realidad total. Pues en último término toda filosofía es siempre un intento radical de autocomprensión y explicación de sentido, al interior de una realidad misteriosa porque no sabemos de inmediato por qué existe algo y no la nada, por qué y para qué existe el hombre: sobre este fondo dramático surge la filosofía, pues ella no es más que conciencia crítica de esta condición, y las múltiples respuestas que conoce la dialéctica de las ideas. Tensión e itinerario que se dan en otras instancias pero siempre con este objetivo básico a través del arte, el mito, la ciencia y la religión.

Metodología general

Toda introducción a la filosofía es solamente una panorámica, un mostrar el camino para iniciar un diálogo fecundo con los pensadores y los sistemas principales que han dejado y materializado toda una tradición viva, que trata de codificar la historia de la filosofía pero que en definitiva supone una respuesta personal dentro de una problemática que sigue abierta tanto en la forma de preguntar como de responder.

Por ello, muchos autores plantean con razón que en filosofía una adecuada metodología no se puede reducir simplemente a un ejercicio de repetición (aunque de hecho no existe una repetición pura, pues toda síntesis es ya mediada por una precomprensión) sino también de apropiación crítica, lo cual significa en concreto que la función del profesor de filosofía no es simplemente enseñar la filosofía sistemática, sino fundamentalmente la de enseñar a filosofar.

Si la filosofía no tiene los niveles aproximativos de las ciencias experimentales en cuanto a su exactitud, no por ello deja de ser un discurso riguroso y crítico al que sólo se accede a través de un pensamiento sólido y coherente y a través de una exhaustiva y paciente investigación.

El método empleado en este libro sigue los siguientes pasos: presentación de la problemática que corresponde a la estructura de cada capítulo. Señalamiento de una situación de hecho que corresponde al estado irreflejo e indiferenciado de cada problema y que impide, por tanto, la captación de una problemática determinada; tematización subsiguiente del problema, y al final una lectura de referencia que sirve como complemento o profundi-

zación del tema analizado. Las actividades que se sugieren son apenas pautas que deben actualizarse, según las distintas circunstancias y ojalá en lo posible pudieran hacerse en grupo para formar el hábito de la discusión y la confrontación.

Siendo una introducción, el estudiante debe entender que aquí están planteados los problemas, no las soluciones ni las respuestas adecuadas. Se supone que tal perspectiva debe ser asumida por las diversas materias, tanto de la historia de la filosofía así como de cada uno de los tratados sistemáticos.

Una recomendación que cada día se hace más obvia en un estudio introductorio, además de la utilización de un buen diccionario de filosofía, es el acercamiento y familiaridad con los textos de los grandes filósofos, con las fuentes originarias de los temas y los problemas. El alumno debe comprender que estos textos guías, los resúmenes, los ensayos especializados nunca podrán suplir el acercamiento directo a las obras principales de la filosofía.

Objetivos generales

Al final del texto los alumnos deben estar en capacidad de:

1. Verificar su grado de información acerca de los temas, problemas y métodos de la filosofía en general, así como de la problemática sobre la filosofía latinoamericana.

2. Valorar, en su justa medida, los componentes fundamentales de la tradición filosófica al igual que los valores, tradiciones e ideas propias de nuestra cultura e historia.

3. Distinguir las diversas doctrinas y corrientes básicas de la filosofía dentro de un criterio pluralista y crítico.

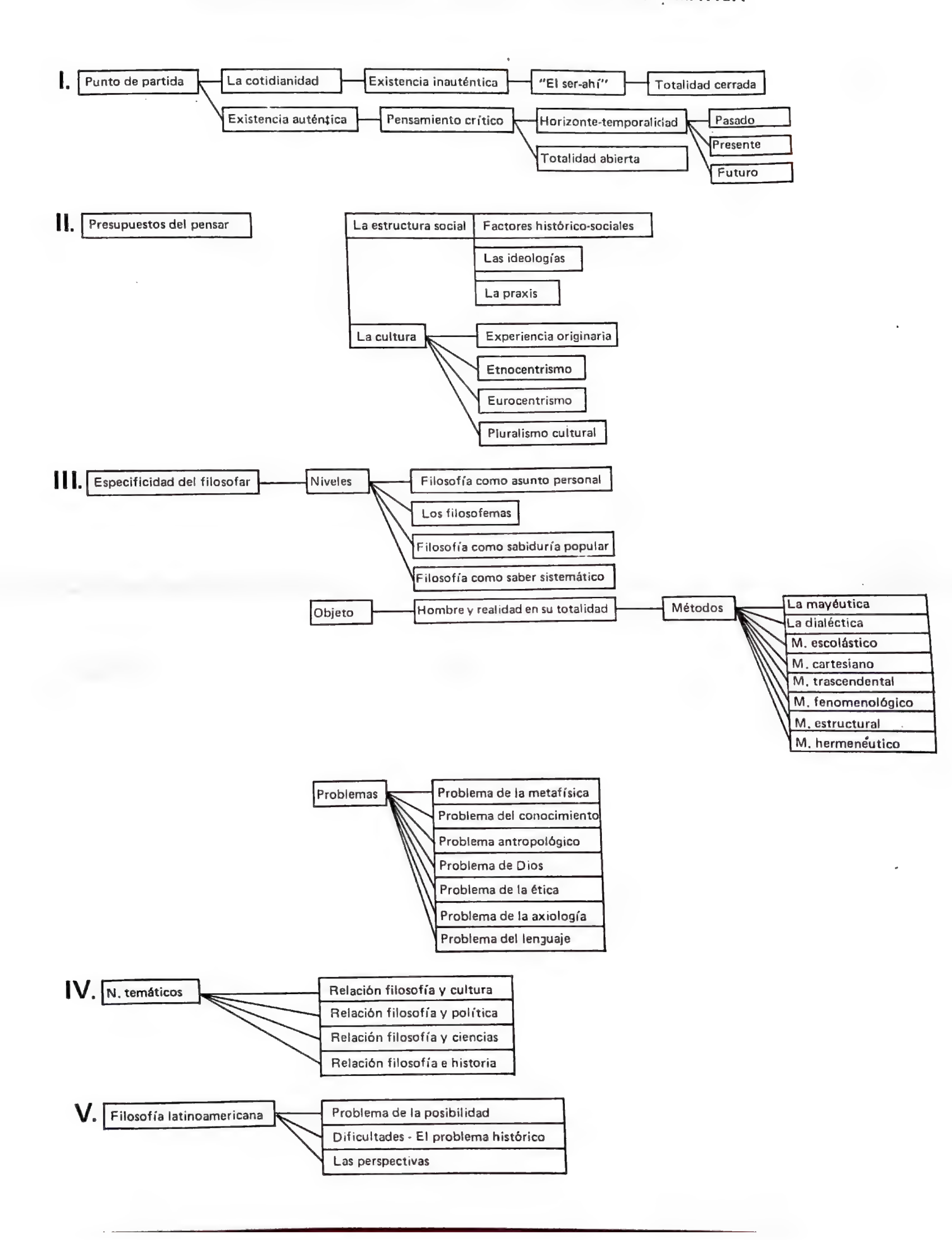
4. Replantear en forma crítica y creadora los grandes problemas de la filosofía en relación con los grandes problemas de nuestra historia y cultura.

5. Entender y asumir la filosofía de un modo distinto vinculando la reflexión a la praxis.

6. Manejar la información básica y suficiente para iniciarse en el debate y la problemática de la filosofía latinoamericana.

7. Profundizar y analizar los grandes temas y textos básicos de los principales filósofos dentro de una fase necesaria de estudio e investigación.

IDEOGRAMA GENERAL – ESTRUCTURA GENERICA TEMATICA



1

LA COTIDIANIDAD COMO TOTALIDAD DE LO DADO

Objetivos específicos

1. Describir las características de la cotidianidad señalando sus aspectos positivos y negativos.

2. Comparar desde los griegos hasta algunos filósofos contemporáneos la relación y la diferencia entre la vida cotidiana y la filosofía.

3. Señalar los condicionamientos concretos de la cotidianidad que impiden una actitud crítica como paso previo a la reflexión filosófica.

Problemática

El aspecto reiterativo de nuestra vida es lo que llamamos en forma sencilla la cotidianidad que, en cuanto tal, parece como distanciada totalmente del mundo filosófico hasta el punto que sólo pocos filósofos han tratado de pensarla críticamente, aunque en la mayoría de los casos se le enfoque como un ámbito negativo, sinónimo de la vida masificada, despersonalizada, anónima, donde el hombre inauténtico se pierde inmerso en las cosas y en el olvido de los problemas fundamentales de su existencia. Aun cuando este aspecto contiene un alto índice de verdad, creemos que la cotidianidad no se agota en este sentido sino que asumida desde una posición lúcida puede a su vez vivirse como una forma necesaria de nuestra condición finita, aunque no exenta de ambigüedades. Frente a este dato inicial en el cual se encuentra inmersa toda vida, todo individuo, nos preguntamos: ¿existe una separación total entre la filosofía y la vida cotidiana? ¿La esencia de la vida cotidiana es la banalidad, la superficialidad? ¿El hombre de la vida ordinaria es un individuo totalmente ateórico? ¿Y, sin embargo, no es acaso la cotidianidad el punto de partida concreto para una filosofía que tenga que dar cuenta de la totalidad de lo real? ¿Es la cotidianidad un entorno inmutable, semejante en todas las épocas y las sociedades?

"La cotidianidad mienta, patentemente aquella forma de existir en que el 'ser ahí' se mantiene 'todos los días' ...primariamente mienta, empero, el término 'cotidianidad', una forma de la existencia que

domina al 'ser ahí' 'durante su vida'... La cotidianidad la forma con arreglo a la cual el 'ser ahí' se deja 'ir viviendo al día', sea en todas sus maneras de conducirse, sea sólo en algunas indicadas de antemano por el 'ser uno con otro'. A esta forma es inherente, además el complacerse en lo habitual, aunque esto fuerce a lo más pesado y 'repugnante'. Lo 'de mañana' de que resulta expectante, el 'curarse de' cotidiano es lo de un 'eterno ayer'. La monotonía de la cotidianidad toma por renovación lo que en cada caso trae justamente el día"[1].

"Con relación a la filosofía, la vida cotidiana se presenta como no-filosófica, como mundo real en relación con el ideal (y a lo ideado). Frente a la vida cotidiana, la vida filosófica se pretende superior y se descubre como vida abstracta y ausente, distanciada, separada. La filosofía intenta descifrar el enigma de lo real y en seguida diagnostica su propia falta de realidad; esta apreciación le es inherente. Quiere realizarse, y esta realización se le escapa, huye, necesita superarse en tanto que vida filosófica. ¿Vamos a dejar uno al lado del otro o uno frente a otro, al hombre de la filosofía y al hombre cotidiano? Tal cosa es imposible desde el punto de vista filosófico, puesto que la filosofía quiere pensarlo 'todo', el mundo y el hombre, y después realizarse. Es igualmente imposible desde el punto de vista del hombre cotidiano, puesto que la filosofía le aporta una conciencia y un testimonio decisivos, puesto que constituye la crítica, al mismo tiempo banal y radical, de lo cotidiano"[2].

"La cotidianidad es, ante todo, la organización, día tras día, de la vida individual de los hombres; la reiteración de sus acciones vitales se fija en la repetición de cada día, en la distribución diaria del tiempo. La cotidianidad es la división del tiempo y del ritmo en que se desenvuelve la historia individual de cada cual. La vida cotidiana tiene su propia experiencia, su propia sabiduría, su horizonte propio, sus previsiones, sus repeticiones y también sus excepciones, sus días comunes y festivos. La cotidianidad no ha de entenderse, por ello en oposición a lo que

1 HEIDEGGER, Martín, *El ser y el tiempo*, FCE., Méjico, 1974.

2 LEFEBRE, Henry, *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Alianza, Madrid, 1979.

constituye la norma, a la festividad, a lo excepcional o a la Historia... en la cotidianidad, la actividad y el modo de vivir se transforman en un instintivo (subconsciente o inconsciente) e irreflexivo mecanismo de acción y de vida. Las cosas, los hombres, los movimientos, las acciones, los objetos circundantes, el mundo, no son intuidos en su originalidad y autenticidad, no son examinadas ni se manifiestan; son simplemente, y se aceptan, como un inventario, como parte de un todo conocido... mientras que la cotidianidad es intimidad, familiaridad, vecindad, hogar; la Historia viene a ser como un descarrilamiento, como la destrucción de la marcha de la cotidianidad, como excepción y extrañeza"[3].

"El hombre común y corriente, inmerso en el mundo de intereses y necesidades de la cotidianidad, no se eleva a una verdadera conciencia de la praxis capaz de rebasar el límite estrecho de su actividad práctica para ver, sobre todo ciertas formas de ella —el trabajo, la actividad política, etc.— en toda su dimensión antropológica, gnoseológica y social"[4].

3 KOSIK, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, Méjico, 1963.

4 SANCHEZ VASQUEZ, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, Méjico, 1980.

Glosario

Condicionamiento: Conjunto de influencias que operan sobre un individuo dándole un perfil determinado pero sin que llegue a determinarlo de una manera absoluta.

Cotidianidad: Aspecto reiterativo de nuestros actos todos los días, de trato frecuente y familiar con las cosas y las personas, producto de nuestro ser social y de la división del trabajo.

Horizonte: Desde donde pensamos toda una visión de las cosas según una circunstancia histórico-cultural. La perspectiva desde donde planteamos los problemas pero que no siempre es patente y accesible.

Ideología: Conjunto sistemático o no de ver el mundo expresado a través de un núcleo de ideas, valores, representaciones, actitudes de un grupo social o de un individuo.

Lo dado: El conjunto de situaciones que el sujeto no ha hecho y que le afectan en forma de condicionamientos o situaciones inevitables. En lenguaje del existencialismo se utiliza el término facticidad.

Praxis: En sentido general, la praxis indica la actividad de los individuos que de acuerdo con determinados objetivos modifican la naturaleza y la sociedad.



La cotidianidad es un mundo fenoménico en el que la realidad se manifiesta *en cierto modo y, a la vez, se oculta.*

Karel Kosik

Situación

Los afanes y las ocupaciones de la vida diaria constituyen muchas veces el horizonte de nuestros intereses: inmersos en los asuntos "de nuestro mundo" familiar, estudiantil, profesional... nuestras referencias inmediatas, deseos y proyectos no van más allá de nuestro ámbito práctico-utilitario. Envueltos en esta dinámica compulsiva, nuestro modo de ser y nuestra actividad cotidiana nos rodean de cierta atmósfera natural dentro de la cual todo nos parece claro y evidente. Instalados en un mundo ya hecho no tenemos conciencia crítica de nuestra propia cotidianidad.

1.1 Existencia y cotidianidad

Cuando el individuo emerge a la existencia no lo hace en virtud de una decisión propia sino como resultante de una relación social, que no en forma necesaria sino fortuita se materializa en el individuo particular que es cada uno. De pronto me veo existiendo sin haberlo pedido y cuando de esto me percato en forma consciente ya han transcurrido muchos años de mi vida. Aún más, el mundo en el que estoy instalado no es el mundo de mis posibilidades, de mis proyectos, de mis deseos, es un mundo ya hecho, acabado. Pero existiendo ya-ahí no puedo desentenderme de mi propia vida y dejarla de lado como algo accesorio. La existencia empieza siendo para mí un *dato*, un estar en el mundo sin una orientación evidente de sentido. Existo porque sí, demás en un contorno extraño y hostil. Por el simple hecho de existir estoy ya vinculado con los demás, con los otros, dentro de un conjunto determinado de instituciones, valores e ideas. La reiteración de un conjunto de actividades, de una forma de ser permanente, la atmósfera de la vida diaria me impiden de por sí captarme como existente problemático inmerso como estoy en la cotidianidad.

1.2 Cotidianidad y estructura social

"Todo modo de existencia humana, o de existir en el mundo posee su propia cotidianidad. El medievo tuvo su propia cotidianidad, dividida entre las diversas clases, estamentos y corporaciones. Es un hecho que la vida diaria de un siervo de la gleba era distinta de la de un monje, de un caballero errante y de un señor feudal, pero el común denominador, que marcaba el tiempo e imponía el ritmo y el desenvolvimiento de su vida, era un fundamento único: la sociedad feudal. La industria y el capitalismo trajeron, junto con los nuevos instrumentos de producción, nuevas clases y nuevas instituciones políticas, y, por ello, un

nuevo tipo de existencia cotidiana, esencialmente distinto de las épocas precedentes"[5].

La cotidianidad como englobante de nuestro estar en el mundo es, a pesar de su ambigüedad, el entorno necesario de nuestra relación inmediata con las cosas y los demás. No podemos salirnos de ella aunque sí podemos cambiar nuestra actitud vital en la forma de asumirla. La primera forma es un simple estar y vivirla de acuerdo con el trato íntimo, familiar, rutinario que vamos aprendiendo y viviendo a lo largo de nuestros primeros años.

Las cosas, el mundo, los individuos, los hechos, los sucesos calculados de la vida diaria no son vistos en su originalidad y profundidad. No nos producen admiración o extrañeza. Las cosas simplemente constituyen el marco de lo habitualmente conocido.

Si mi existencia comienza siendo un dato es porque los largos años de aprendizaje social y familiar van modelando una serie de pautas de comportamiento, que, unidas y referidas al proceso general y necesario de la socialización, dan como resultado el ser social que somos actualmente y gracias al cual podemos desenvolvernos y funcionar, según un marco establecido de reglas de juego, de expectativas y necesidades.

A lo anterior agregamos la influencia de toda una compleja red de sistemas de reconocimiento, comunicación, simbolización a través de los cuales somos asimilados, identificados y adscritos a un determinado grupo social y cultural. La impronta familiar tan decisiva, según los análisis de Freud, condiciona ya en gran parte la estructura y la dinámica de nuestra personalidad. Influencia sobredeterminada por el marco cultural y social que impone la pertenencia a un tipo determinado de organización social. Anterior a cada uno de nosotros existe un complejo sistema organizativo que configura el marco real de nuestro estar en el mundo. Las raíces de dicho condicionamiento se explican en virtud del carácter social de nuestra existencia: lo que somos actualmente lo debemos al largo y conflictivo proceso de la historia. No simplemente empezamos a existir por juego de las circunstancias, sino que ellas mismas en gran medida nos modelan. Estamos insertos en la historia y empezamos nuestra vida condicionados no sólo por el conjunto total de la estructura social sino por la resultante de una dinámica histórica de la cual somos en principio partícipes invitados, no los protagonistas.

5 KOSIK, Karel, *op. cit.*, p. 92.

Esta existencia condicionada sobre la que operan múltiples factores no es accesible y patente en la cotidianidad. Simplemente el individuo tiende a vivir dentro de ese mundo "ya organizado". De esta manera parece que no tuviéramos otra alternativa que seguir "el curso normal" de una vida "normal", cuyos antecedentes, cuya dinámica desborda nuestra iniciativa particular. Asimilados ya a una cultura determinada, a un grupo social hemos aprendido hasta cierto punto lo que debemos hacer, pensar y ser en la vida. Las diferencias sólo son pensables y posibles dentro de la totalidad de lo existente.

Estos condicionamientos objetivos se nos imponen pues no somos ni podemos ser el punto inicial de la historia, de la cultura, de la realidad. Antes de nosotros, otros han pensado, actuado y determinado. Pero si bien esto revela el carácter situado y relacional de nuestra vida, el problema radical consiste en saber y determinar la problematicidad inherente a todo lo que es, a todo lo que existe incluida mi propia vida: ¿por qué la realidad en cuanto tal? ¿Quién soy yo? ¿Para qué vivo?

En otras palabras: nos corresponde precisar si nuestra existencia es un simple engranaje dentro de una gran totalidad o, por el contrario, supone la percepción de un horizonte más allá de lo dado y, en consecuencia, la puesta en marcha de una dinámica que modificaría nuestra forma cotidiana, habitual de estar en el mundo. Pero preguntarse ya por ello supone un distanciamiento crítico de lo cotidiano y en esto consistiría una actitud prefilosófica, que, desde lo habitual, empieza a problematizarse sobre la totalidad de lo real, de lo existente.

1.3 Cotidianidad y condicionamiento

La vida diaria, sin embargo, es un tejido de relaciones y representaciones que nos aferran a lo existente de múltiples maneras, que impiden la cap-

tación de un horizonte. El vivir de la cotidianidad es un vivir "pudriéndonos vivos" en un mundo que "es así", que está "ahí", sin explicación. En la cotidianidad se vive de modo inmediato lo más profundo de nuestros deseos y proyectos, pero a su vez en ella se oculta y se pierde lo mejor de nuestra vida, en la inautenticidad, la superficialidad y la insignificancia del transcurrir diario.

Lo cotidiano se nos revela primeramente como un marco de representaciones, de relaciones con las cosas y con los demás. Como un "mundo intrincado de intereses" que informan las actividades particulares y en virtud de las cuales vamos reconociendo y señalando lugares y asuntos comunes y todo ello a pesar de los múltiples "mundos culturales" en los que estamos absortos por nuestra actividad específica.

El aspecto reiterativo de las cosas diarias "nos familiariza" con el mundo práctico y circundante que aparece como un mundo de "evidencias" que van constituyendo el lugar de la "opinión" y el "sentido común", es decir, la disposición de reducir la esencia de las cosas a su apariencia. Las opiniones impersonales de lo que se dice y se cree integran el contenido básico de la "conciencia del hombre ordinario" y en donde toda teoría aparece como mera especulación o como actividad superflua. En efecto, para el "hombre práctico" es la vida misma la que ofrece todas las soluciones. La vida cotidiana es aparentemente ateórica en el sentido de una autosuficiencia del orden práctico, entendido como trato-conocimiento que todo lo intenta explicar de una manera inmediata y familiar.

El aspecto reiterativo de los actos engendra la "rutina", que va conformando poco a poco un cierto estilo de vida y de acción cuyo aspecto mecánico y autómata le va restando significado genuino y trascendencia a todas las cosas. Se trata de una forma de vida compulsiva que, semejando el suplicio eterno del mito de Sísifo, puede dar la impresión alguna vez de la carencia absoluta de sentido de la misma realidad cotidiana.

El mundo práctico de la cotidianidad se constituye a sí mismo en criterio de verdad y de valor: todo es asimilado a la lógica de las apariencias y del sentido común. El conjunto de estas rutinas, de estos lugares comunes, de este mecanicismo mental y material conforma el ideal de lo llamado "normal": lo que comúnmente se dice, se hace y se piensa. Cuando lo "normal" se impone como ideal cultural, todo lo que se aparte de dicho

cauce puede fácilmente detectarse y por tanto anularse. Lo "normal ideal" se convierte en la cotidianidad en el "deber ser" de la realidad. Llega incluso a constituirse en el presupuesto y la base de todo juicio normativo, en cuanto lo que importa es que todo funcione dentro de los límites dados. De este modo en la vida cotidiana el ideal de vivir se convierte en la exigencia de saber convivir, en adaptarse a lo establecido como meta definitiva y segura. Este es el criterio supremo de la "vida normal".

En esta forma de vida estandarizada que propende la cotidianidad, se instaura la estrategia de la manipulación pues, de antemano se uniforman los gustos, las necesidades, los estímulos y las respuestas. Si la cotidianidad es una forma de estar en el mundo su forma concreta no es siempre la misma.

Su manifestación, en efecto, está condicionada por la forma organizativa que determina la estructura social y dentro de ella queda sujeta al vaivén y a la dinámica de las ideas que para el individuo se le dan en forma de un todo heterogéneo de múltiples tendencias, en forma difusa y asistemática. Es su concepción del mundo fruto del ambiente social inmediato, colcha de retazos ideológicos entrelazados sólo por las necesidades de lo inmediato y "evidente".

Este "eterno" discurrir de la vida diaria opuesto en su opacidad a la vida crítica y la profundidad de todos los procesos y manifestaciones puede ser, sin embargo, el punto inicial, la mediación hacia un encuentro fundante con la realidad. No en la medida que lo cotidiano sea de por sí una instancia filosófica, sino en la posibilidad de acceder a la totalidad de lo real desde su modo de ser más habitual y concreto. En efecto, una auténtica actitud filosófica sólo puede originarse desde un distanciamiento metódico de lo dado, de lo cotidiano.

Por tanto, la cotidianidad no puede ser vista como una situación inmutable donde todo se vuelve lo mismo, sino como la resultante de un proceso reiterativo cuyos contornos están determinados por las condiciones concretas de la sociedad. Si lo cotidiano, en su perfil ideológico se orienta a una reafirmación de lo existente, no lo hace sólo en virtud de este modo de ser en el mundo sino por la sobredeterminación de fuerzas sociales orientadas a su perpetuación. Si a ello agregamos la inmensa capacidad de manipulación y control de la sociedad moderna (véase, Marcuse Herbert, *El hombre unidimensional*) tendientes a una absorción sistemática de toda oposición, a

la supresión de todo horizonte que presuponga una alternativa más allá de lo dado por su capacidad de absorber todas las contradicciones y contestaciones, la cotidianidad asume esa forma unilateral, tiránica de un "eterno siempre lo mismo" del que habla Heidegger.

1.4 Cotidianidad e inautenticidad

La rutina, el marco imperativo de "lo normal", la primacía del tener y la apariencia determinan un estilo de vida unidimensional que cifra en la posesión y el consumismo la felicidad del hombre moderno. En el ideal del "confort" se vive sólo de las sensaciones y en la exterioridad.

Además, se vive porque sí, por la inercia de un ciclo propio de todos los seres vivientes. Si algún día se sufre o se muere, esto es parte natural de la vida normal. La vida entonces se orienta de acuerdo con el ritmo de las necesidades inmediatas, de la capacidad de alternar e imaginar infinitas formas de desgaste de un tiempo que avanza y lo corroe todo de una forma inexorable. Es la vida impersonal, masificada, donde las relaciones son tangenciales, pasajeras, sin profundidad. Es el ámbito del desarraigo, de la soledad, de la incomunicación. En donde no es posible la emergencia de los problemas básicos y fundamentales de la vida, pues ya todo está determinado por el azar de las circunstancias y el ambiente. Es el vivir anónimo de tanta gente perdida en medio de las grandes masas y urbes. Es el desgaste de tantas vidas y energías en un discurrir gris, monótono, sin esperanza y sin sentido.

Y si ya no existe horizonte, si toda problematicidad está suprimida de antemano o resuelta de un modo "familiar", el reino de la inautenticidad se instala en el corazón de la cotidianidad. La vida diaria se nos aparece entonces como el ámbito denso de la masificación, la despersonalización, la cosificación. El "curso normal de los hechos" en un mundo sin sentido se impone: el hombre ya no es más que un simple dato perdido en la inmensidad de los procesos sociales, un objeto entre objetos. Esta situación que ha sido muy bien descrita en la literatura (ver a este propósito de Albert Camus, *El extranjero*, y en nuestro contexto de García Márquez, *El coronel no tiene quién le escriba*) nos señala al límite las capas infinitas de la vida alienada y la trágica conciencia del hombre desgarrado y arrojado en un existir que le es impuesto como tarea y destino.

1.5 Cotidianidad e ideología

Si la cotidianidad es una forma de existir del hombre en el mundo, es al mismo tiempo una forma histórica en su forma y su contenido. Y éste está penetrado por el marco ideológico de cada época. Y aun cuando el ateoricismo aparente parece diluir todo lo teórico, en lo "práctico" aún esta dimensión práctica se vive al interior de una perspectiva ideológica así para el individuo no le sea consciente. "El hombre común y corriente es un ser social e histórico; es decir, se halla inmerso en una malla de relaciones, y enraizado en un determinado suelo histórico. Su propia cotidianidad se halla condicionada histórica y socialmente, y lo mismo puede decirse de la visión que tiene de la propia actividad práctica. Su conciencia se nutre también de adquisiciones de todo género: ideas, valores, juicios y prejuicios, etc. No se presenta nunca a un hecho desnudo, sino que integra éste en una perspectiva ideológica determinada, porque él mismo —en su cotidianidad histórica y socialmente condicionada— se halla en cierta situación histórica y social que engendra esa perspectiva"[6].

Pero a un nivel consciente, la ideología con respecto a la cotidianidad en la sociedad actual tiende al logro de una función social al ocultar la problematicidad inherente al estar ahí en la cotidianidad, en la huida de todo problema vital y toda situación límite que rompa el marco imperante de lo mismo. El aspecto reiterativo de lo cotidiano se articula con el aspecto reiterativo del sistema para su perpetuación. La problematicidad de lo real es anulada con la trivial y la reducción misma del *sentido de las cosas* a un asunto sin importancia o carente de significado. Y esto se logra en la "familiaridad", centrando toda la actividad en la exterioridad, en la apariencia, en el agotamiento de la relación del hombre con el mundo dentro de la mera función práctico-utilitaria.

Esta distorsion encuentra sin duda su raíz profunda en el mismo proceso social que produce la alienación al cosificar el trabajo, las relaciones humanas y la naturaleza. Por esto, si lo cotidiano se muestra como un núcleo de negociaciones y contradicciones, no es porque la vida diaria de por sí genere la pérdida de lo profundo y esencial sino que dicha cotidianidad, históricamente determinada en su configuración actual, genera dicha opacidad como elemento necesario de la mistificación de la forma productiva

6 SANCHEZ VASQUEZ, Adolfo, *op. cit.*, p. 17.

basada en la explotación del hombre por el hombre. Lo cotidiano en otra forma histórica de su manifestación podría ser sin dejar su aspecto de opacidad una forma de ser y estar que de algún modo ilumine y prepare al hombre a la captación de su propio misterio y problematicidad; de ese modo la misma filosofía se integraría más a las experiencias inmediatas y concretas del hombre común y corriente. Pues, en fin de cuentas,

> "¿vamos a dejar uno al lado del otro o uno frente al otro, al hombre de la filosofía y al hombre cotidiano?, tal cosa es imposible desde el punto de vista filosófico, puesto que la filosofía quiere pensarlo 'todo', el mundo y el hombre, y después realizarse. Es igualmente imposible desde el punto de vista del hombre cotidiano, puesto que la filosofía le aporta una conciencia y un testimonio decisivos, puesto que constituye la crítica, al mismo tiempo vana y radical, de lo cotidiano"[7].

SINOPSIS

Aun cuando los problemas filosóficos emergen de la vida, ésta dentro del discurrir cotidiano conduce a una ocultación de la problematicidad inherente al hombre y a la realidad entera. Podemos, por tanto, dejarnos simplemente vivir, asumir en forma inauténtica una existencia que nos fue dada sin nuestro consentimiento. Quien asume en serio su vida y al contrario quiere ser él mismo, es decir auténtico, adopta una actitud crítica permanente que cuestiona todo lo dado. Pero ya al nacer el individuo está condicionado por la sociedad, la cultura y un conjunto de ideologías que enmarcan su ser social. De este modo puede contentarse con esta vida impersonal, anónima o correr el riesgo de pensar por sí mismo dejando de lado la rutina, el transcurrir gris y monótono de lo cotidiano. La criticidad como algo inherente a la autenticidad humana es el paso necesario, la actitud primera para el filosofar que comienza con una crítica de la experiencia diaria, de los perfiles concretos, de la cotidianidad tal como está materializada por la sociedad vigente.

7 LEFEBRE, Henry, *op. cit.*, p. 20.

LECTURA
METAFISICA DE LA VIDA COTIDIANA*

Ubicación de la lectura

Karel Kosik nos ubica el contexto histórico, concreto y social de la vida cotidiana, el aspecto reiterativo de nuestro diario acontecer del cual no podemos sustraernos sino asumirlo de un modo distinto. Se trata como una especie de atmósfera natural que genera todo un conjunto de actitudes y comportamientos que regulan nuestra relación con las cosas y con los demás. Se trata de una atmósfera íntima, familiar, en donde es siempre lo mismo en una especie de eterno presente. Sólo cuando rompemos el marco rutinario de lo cotidiano éste se vuelve problemático y revela sus propias dimensiones: sólo en este momento es posible cuestionar y asumir en forma crítica nuestra vida diaria.

Problematización

¿No es la vida cotidiana un impedimento radical para cualquier reflexión filosófica? ¿No tenemos acaso la experiencia que lo cotidiano es sinónimo de la antifilosofía? ¿Entonces será posible acaso que el hombre filosofe sin darse cuenta de este tipo de reflexión? ¿No será la filosofía más bien un aprendizaje sólo para especialistas? ¿Por qué la gente sospecha que la filosofía es un discurso raro, ininteligible que en nada afecta sus problemas de la vida diaria? ¿Por qué Heidegger y otros filósofos hacen siempre una descripción negativa de la vida cotidiana? ¿Puede acaso el hombre salirse o prescindir de la cotidianidad?

* KAREL, Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, 1967.

La cotidianidad y la historia

Todo modo de existencia humana, o de existir en el mundo posee su propia cotidianidad. El medioevo tuvo su propia cotidianidad, dividida entre las diversas clases, estamentos y corporaciones. Es un hecho que la vida diaria de un siervo de la gleba era distinta de la de un monje, de un caballero errante y de un señor feudal, pero el común denominador, que marcaba el tiempo e imponía el ritmo y el desenvolvimiento de su vida, era un fundamento único: la sociedad feudal. La industria y el capitalismo trajeron, junto con los nuevos instrumentos de producción, nuevas clases y nuevas instituciones políticas, y, por ello, un nuevo tipo de existencia cotidiana, esencialmente distinto de los de las épocas precedentes.

¿Qué es, pues, la cotidianidad? La cotidianidad no significa la vida privada por oposición a la pública. No es tampoco la llamada vida profana en oposición a un mundo oficial más noble; en la cotidianidad viven tanto el escribano como el emperador. Generaciones enteras y millones de personas han vivido y viven en la cotidianidad de su vida como en una atmósfera *natural*, sin que, ni por asomo, se les ocurra preguntarse cuál es su sentido. ¿Qué sentido tiene entonces preguntar por el sentido de la vida cotidiana? ¿El hecho de *plantearse tal pregunta* puede significar el hallazgo de una vía para captar la esencia de la vida cotidiana? ¿Cuándo se vuelve problemática la vida de cada día, y qué sentido se revela en esta problematización? La cotidianidad es, ante todo, la *organización*, día tras día, de la vida individual de los hombres; la reiteración de sus acciones vitales se fija en la repetición de cada día en la distribución diaria del tiempo. La cotidianidad es la división del tiempo y del ritmo en que se desenvuelve la historia individual de cada cual. La vida cotidiana tiene su propia experiencia, su propia sabiduría, su horizonte propio, sus previsiones, sus repeticiones y también sus excepciones, sus días comunes y festivos. La cotidianidad no ha de entenderse, por ello, en oposición a lo que constituye la norma, a la festividad, a lo excepcional o a la Historia; la hipóstasis de la vida cotidiana como banalidad en contraste con la historia como excepción, es ya el *resultado* de cierta mistificación.

En la cotidianidad, la actividad y el modo de vivir se *transforman* en un instintivo (subconsciente e inconsciente) e irreflexivo *mecanismo* de acción y de vida. Las cosas, los hombres, los movimientos, las acciones, los objetos circundantes, el mundo, no son intuidos en su originalidad y autenticidad; no son examinados ni se manifiestan; son, *simplemente*, y se aceptan como un inventario, como parte de un todo *conocido*. La cotidianidad se revela como la noche de la desatención, de lo mecánico y del instinto, o como mundo de lo conocido. La cotidianidad es, al mismo tiempo, un mundo cuyas dimensiones y posibilidades se calculan en proporción a la facultad individual, o a la fuerza de cada uno. En la cotidianidad todo está al "alcance de la mano" y los propósitos del individuo son realizables. *Por esta razón* es el mundo de la intimidad, de lo familiar y de los actos banales. La muerte, la enfermedad, el nacimiento, los éxitos y las pérdidas, son los sucesos calculados de la vida de cada día. En la vida diaria el individuo se crea relaciones sobre la base de su propia experiencia, de su *propia* posibilidad y actividad, y, por ello, considera esta realidad como su propio mundo. Más allá de las fronteras de este mundo de la intimidad, de lo familiar, de la experiencia inmediata, de la repetición, del cálculo y del dominio individual, comienza otro mundo, que es exactamente lo opuesto a la cotidianidad. El choque de estos dos mundos revela la verdad de cada uno de ellos. La cotidianidad se hace problemática y se manifiesta como tal, si es *alterada*. La cotidianidad no es alterada por acontecimientos inesperados, por fenómenos negativos. A la cotidianidad pertenece también la excepción cotidiana, así como pertenece también a lo cotidiano la festividad. Si la cotidianidad consiste en la distribución de la vida de *millones de personas* de acuerdo con un ritmo regular y reiterado de trabajo, de actos y de vida, cuando millones de personas son arrancadas de ese ritmo se produce una interrupción de la cotidianidad. La guerra destruye la vida cotidiana. Separa por la fuerza a millones de seres humanos de su medio ambiente, los arranca de su trabajo, los arrebata a su mundo familiar. Es cierto que la guerra "vive" en el horizonte, en la memoria y en la experiencia de cada día, pero está fuera de la cotidianidad. La guerra es la Historia. En el choque entre la guerra (la Historia) y la cotidianidad, ésta es arrollada: para millones de personas termina el ritmo habitual de su existencia. Pero también la cotidianidad vence a la Historia. También la guerra tiene su propia cotidianidad. En el choque de la cotidianidad con la Historia (con la guerra), en el cual una cotidianidad es destruida en tanto que la otra (la nueva) aún no se ha formado, porque el orden bélico no se ha estabilizado todavía como ritmo habitual, mecánico e instintivo de las acciones y de la vida, en este vacío se descubre el carácter de la cotidianidad y de la Historia, y, al mismo tiempo, se revela su relación mutua.

El dicho popular de que el hombre se habitúa incluso a la horca, significa que el hombre se crea un ritmo de vida incluso en el ambiente menos habitual, menos natural y humano; incluso los campos de concentración tiene su propia cotidianidad, como la tiene también un condenado a muerte. En la vida diaria reinan la reiteración y una intercambiabilidad de doble carácter: cada día de la cotidianidad puede ser cambiado por otro correspondiente; este jueves, en su cotidianidad, es indistinguible del jueves de la semana pasada y del año pasado. Por ello se funde con los otros jueves y se conserva; es decir, sólo se diferencia y emerge a la memoria gracias a algo particular y excepcional. Del mismo modo cada sujeto de la misma cotidianidad puede ser reemplazado por otro; los sujetos de la cotidianidad son sustituibles e intercambiables. El número, y la marca, constituyen su expresión o contraseña más precisas.

En el encuentro de la cotidianidad con la Historia se produce un trastorno. La Historia (la guerra) altera la cotidianidad, pero lo cotidiano sujeta a la Historia, ya que *todo* tiene su propia cotidianidad. La separación de la cotidianidad de la Historia, separación que constituye el punto de vista —inicial, transitorio y permanente— de la conciencia cotidiana, se *muestra* prácticamente, en este encuentro, como una mistificación. La cotidianidad y la Historia se compenetran. En esta compenetración cambia su carácter, supuesto o aparente: la cotidianidad no es lo que cree la conciencia común ni la Historia es tampoco lo que se manifiesta a la conciencia ordinaria. La conciencia ingenua considera la cotidianidad como la atmósfera natural o como la realidad íntima y familiar, mientras la Historia se le aparece como la realidad trascendente, que se desarrolla a espaldas suyas y que irrumpe en la vida de cada día como una catástrofe en la que el individuo se ve arrojado de manera igualmente "fatal" a la manera como las bestias son empujadas al matadero. Para semejante conciencia la *división* de la vida en cotidianidad e Historia existe como destino. Mientras que la cotidianidad es intimidad, familiaridad, vecindad, hogar, la Historia viene a ser como un descarrilamiento, como la destrucción de la marcha de la cotidianidad, como excepción y extrañeza. Tal división escinde, al mismo tiempo, la rea-

lidad en *historicidad* de la Historia y *ahistoricidad* de lo cotidiano. La Historia cambia, la cotidianidad permanece y dura. La cotidianidad es el pedestal y el material de la Historia; es portadora de la Historia y la nutre, pero en sí misma no tiene historia y está al margen de ella. ¿En qué condiciones la cotidianidad se transforma en "religión del día laborable", esto es, cobra el aspecto de las condiciones eternas e inmutables de la existencia humana? ¿Cómo ha podido ocurrir que la cotidianidad, que es un producto histórico y una especie de depósito o reserva de la Historia se separe de ella y considere como su opuesto, es decir, lo opuesto a la transformación y al proceso? La cotidianidad es un mundo fenoménico en el que la realidad se *manifiesta* en cierto modo y, a la vez, se oculta[1].

En cierto modo, la cotidianidad *revela* la verdad de la realidad, puesto que ésta al margen de la vida diaria sólo sería una irrealidad trascendente, esto es, una configuración sin una irrealidad trascendente, esto es, una configuración sin poder ni eficacia; pero en cierto modo también la oculta, ya que la realidad no está contenida en la cotidianidad inmediatamente y en su totalidad, sino en determinados aspectos y de manera mediata. El análisis de la vida cotidiana constituye la vía de acceso a la comprensión y a la descripción de la realidad sólo *en cierta medida*, mientras que más allá de *sus posibilidades* falsea la realidad. En este sentido no es posible comprender la realidad por la cotidianidad, sino que la cotidianidad se comprende sobre la base de la realidad[2].

La presunta desmistificación —en realidad mistificadora— del método de la "filosofía de la preocupación" se basa en la sustitución de la cotidianidad de *determinada* realidad por la cotidianidad en general, con lo cual no se hace distinción alguna entre la cotidianidad y la "religión" del día laborable, o sea, la cotidianidad enajenada. La cotidianidad es para ella historicidad inauténtica, y el paso a la autenticidad es la negación de la vida diaria.

Si la cotidianidad es la "característica *fenoménica* de la realidad, la superación de la cotidianidad *reificada* (cosificada) no se realiza como salto de la cotidianidad a la autenticidad, sino como destrucción práctica del fetichismo de la cotidianidad y de la Historia, es decir, como destrucción práctica de la realidad cosificada tanto en sus aspectos fenoménicos como en su esencia real. Hemos señalado que la separación radical de la cotidianidad respecto de la variabilidad y de la acción histórica conduce, de una parte, a *mistificar la Historia*, que se presenta como el emperador a caballo y como la Historia; y, de otra, *a vaciar la cotidianidad*, a la banalidad y a la "religión de la laboriosidad". Separada de la Historia se vacía la cotidianidad y queda reducida a una absurda inmutabilidad, mientras que la Historia separada de la cotidianidad se convierte en un coloso absurdamente *impotente*, que irrumpe como una catástrofe sobre la cotidianidad, sin poder modificarla, es decir, sin poder eliminar su banalidad y darle contenido. El naturalismo vulgar del siglo pasado suponía que los acontecimientos históricos tenían significado no en virtud de las causas que los habían originado, sino por la impresión que producían sobre las "masas". Pero la proyección de las "grandes gestas" en la vida de la gente sencilla no elimina la visión idealista de la historia. En cierto sentido, incluso la refuerza. Desde el punto de vista de los héroes oficiales, a la historia sólo pertenece el llamado mundo noble, el mundo de las grandes hazañas y de los actos históricos, que ahogan la oquedad de la vida cotidiana. Por el contrario, en la concepción naturalista se niega este mundo noble y la mirada se concentra en las pequeñeces de las anécdotas cotidianas, y en los cuadros documentales de la vida sencilla. Pero en esta visión la cotidianidad es privada de dimensiones históricas, de la misma manera que en la concepción idealista. Resulta así eterna, inmutable en su esencia, y, por tanto, compatible con cualquier época histórica.

La cotidianidad se manifiesta como anonimidad y como tiranía de un poder impersonal que dicta a cada individuo su comportamiento, su modo de pensar, sus gustos y su protesta contra la banalidad. El carácter anónimo de la vida cotidiana que se expresa en el sujeto de semejante anonimidad, que es *cualquiera y ninguno*, tiene su correlato en la anonimidad de los sujetos históricos, los llamados *History-Makers*, de manera que los acontecimientos históricos se revelan, en fin de cuentas, como obra de nadie y obra de todos, como resultado de la común anonimidad de la cotidianidad y de la Historia.

¿Qué significa el hecho de que el sujeto del individuo sea primordialmente, y con gran frecuencia, la anonimidad, que el hombre se comprenda a sí mismo y comprenda al mundo, en primer lugar y con la mayor frecuencia sobre la base de la "cura", de la preocupación del mundo de las manipulaciones en el que se halla inmerso? ¿Qué significa la frase: *Man ist das, was man betreibt?* ¿Qué significa el hecho de que el individuo se halle inmerso, primero en la anonimidad y en la impersonalidad de cualquiera y ninguno que actúa *en él*, piensa *en él*, protesta *en él*, con *su* nombre y en nombre de su *yo*? Sólo por el mero hecho de existir, el hombre es un ser social, que no sólo está siempre *enredado* en las mallas de las relaciones sociales, sino que siempre *actúa, piensa y siente* como un *sujeto* social, y esto ya antes de cobrar conciencia de esa realidad o incluso de poder darse cuenta de ella. La conciencia común o "religión" de la cotidianidad considera la conciencia humana como algo manejable, la trata como tal, y como tal la despacha. Por cuanto el hombre se identifica con el ambiente que le rodea, con lo que tiene a mano, con lo que manipula y con lo que le es ónticamente más-cercano, su propia existencia y su propia comprensión vienen a ser para él algo lejano y muy poco conocido. La familiaridad es un obstáculo para el conocimiento; el hombre sabe orientarse en el mundo que le es más próximo, en el mundo de la preocupación y de la manipulación, pero "no se orienta" en sí mismo, porque se pierde en el mundo de lo manipulable y se identifica con él. La filosofía pseudo-desmistificadora —mistificadora, en realidad—, de la preocupación, describe y comprueba esta realidad, pero no puede explicarla. ¿Por qué el hombre, en primer lugar y con mayor frecuencia, se *pierde* en el mundo "exterior" y se interpreta sobre la base de éste? El hombre

1 La superación de la antinomia entre cotidianidad e Historia, y la elaboración de una elaboración de una concepción coherente y monista de la realidad humano-social se debe al marxismo. Sólo para su teoría materialista todo proceso humano es histórico, con lo cual se supera el dualismo de cotidianidad no-histórica y de historicidad de la Historia.

2 ". . . El misterio de la cotidianidad. . . se revela en definitiva como el misterio de la realidad social en general. Pero la dialéctica inmanente de la cotidianidad se exterioriza en el hecho de que lo cotidiano revela a la vez que oculta la realidad social". (G. Lehmann, *Das Subjekt des Alltäglichkeit (Archiv, f. angewandte Soziologie*, Berlín, 1932-1933, pág. 37). El autor cree erróneamente que la "ontología de la vida cotidiana" puede comprenderse por medio de la sociología y que los conceptos filosóficos pueden ser traducidos fácilmente a categorías sociológicas.

es, ante todo, lo que es su mundo. Este ser impropio es el que determina su conciencia y le dicta el modo de interpretar su existencia misma. El sujeto del individuo es, en primer lugar, y con la mayor frecuencia un sujeto *impropio*, que no le pertenece, y ello tanto en la forma de la falsa individualidad (el falso yo), como de la falsa colectividad (el "nosotros" fetichizado). El materialismo que afirma que el hombre es un conjunto de condiciones sociales, pero no agrega quién es el *sujeto* de esas *condiciones*,[3] deja libre campo a la "interpretación" para poner en ese lugar vacío al sujeto real o al sujeto mistificado, al "yo" mistificado, o al "nosotros" mistificado, para los cuales el individuo real se transforma en un instrumento y en una máscara.

En la existencia humana la relación de sujeto y objeto no se identifica con la relación de interioridad y exterioridad, con la relación del sujeto aislado —presocial o asocial— y la entidad social. El sujeto está constitutivamente impregnado de una objetividad, que es objetivación de la praxis humana. El individuo puede ser absorbido por la objetividad, por el mundo de las manipulaciones y del trabajo, hasta el punto que su sujeto se pierda en esa misma objetividad, y que esta última se presente, por tanto, como sujeto real, aunque esté mistificado. El hombre puede perderse en el mundo "exterior" porque en su existencia es un sujeto objetivo, que sólo existe en cuanto produce subjetivamente el mundo histórico objetivo. La filosofía moderna ha descubierto la gran verdad de que el hombre no nace nunca en condiciones que le son "propias", sino que siempre está "arrojado"[4] en un mundo, cuya autenticidad o inautenticidad debe comprobar *él* mismo en su lucha, en "la práctica", en el proceso de la historia de la propia vida, en el curso de la cual la realidad es dominada y modificada, reproducida y transformada.

La evolución práctico-espiritual del individuo y de la humanidad es un proceso a lo largo del cual el poder indiferenciado y universal de la anonimidad se diluye, y de su indiferenciación —en el curso de un proceso permanente de desarrollo individual y cualitativo— se separa, de una parte, lo humano y lo universalmente humano, cuya apropiación hace de cada uno un individuo humano, y, de otra, separa lo que es particular, lo no-humano, lo históricamente efímero, aquello de lo cual el individuo debe emanciparse, si quiere alcanzar su autenticidad. En este sentido, el desarrollo del hombre se opera como un proceso práctico de *separación* de lo humano respecto de lo que no lo es; de lo auténtico y de lo inauténtico.

Hemos definido la cotidianidad como un mundo en cuyo ritmo regular el hombre se mueve con mecánica instintividad, y con un sentimiento de familiaridad. De las reflexiones sobre el sentido de la cotidianidad surge la conciencia absurda que no encuentra sentido alguno en la cotidianidad: "Es terriblemente aburrido ponerse siempre primero la camisa y después los pantalones, y a la noche meterse en el lecho para levantarse por la mañana, y echar siempre hacia delante un pie antes que el otro; *el hombre no puede absolutamente imaginarse que todo esto llegue a cambiar un día*. Es muy triste que millones de seres humanos hayan hecho siempre lo mismo y que otros millones deban hacerlo todavía. . ."[5]. Pero lo escencial no es la conciencia de lo absurdo creada por la cotidianidad, sino el problema de cuándo la reflexión se alza por encima de lo cotidiano. No se busca el sentido de la cotidianidad —con su automatismo y su inmutabilidad— porque *ella* se haya convertido en un problema, sino porque en su problematicismo se refleja el problematicismo de la realidad. Originariamente no se busca el sentido de la cotidianidad, sino de la realidad. El sentido de lo absurdo no surge de la reflexión sobre el automatismo de la cotidianidad sino que la reflexión sobre la cotidianidad es una *consecuencia* de la situación absurda en que la realidad histórica ha colocado al individuo (Danton).

3 La omisión u olvido de este sujeto expresa y crea una de las formas de "enajenación del hombre".

4 No olvidemos que la terminología existencial es muy frecuentemente una transcripción idealista romántica, o sea, misteriosa y dramatizante, de los conceptos revolucionarios y materialistas. Pero, apenas se encuentra esta clave, se abre la posibilidad de un diálogo fecundo entre el marxismo y el existencialismo. Del descubrimiento de algunos aspectos de la subterránea y secreta polémica filosófica de Heidegger con el marxismo me he ocupado ya en la conferencia sobre "Marxismo y existencialismo", pronunciada en diciembre de 1960 en el Club de la Unión de Escritores Checoslovacos.

5 G. Büchner, *La muerte de Danton*.

Problematización

1. *Si la cotidianidad es el aspecto reiterativo de nuestra vida determinado por la división social del trabajo:*

   a. *¿Puede el individuo sustraerse a lo cotidiano?*
   b. *¿Es lo cotidiano algo inevitable, una especie de destino social?*
   c. *¿Es lo cotidiano por esencia todo lo contrario al pensamiento crítico, lúcido, racional?*
   d. *¿Será cierto que la filosofía comienza allí donde acaba lo cotidiano?*

2. *Si se nace ya al interior de un proceso, de una historia, de una tradición, de un sistema ya dado:*

   a. *¿No es el individuo el simple producto de todos esos condicionamientos? ¿Un mero resultado del ambiente?*
   b. *¿Cómo es posible un pensamiento crítico, una alternativa a lo dado?*
   c. *¿No es preferible agotar primero las bondades y la eficacia de lo existente?*
   d. *¿Todo sentido de la vida no es más que una interiorización de los ideales circulantes en la sociedad imperante?*

3. *La dialéctica de la temporalidad implica un equilibrio entre el presente, el pasado y el futuro, pero:*

   a. *¿El pasado acaso no es un obstáculo para una real liberación?*
   b. *¿En el mundo de la pobreza qué sentido tiene el futuro cuando el presente sigue igual o empeorando?*

   c. *¿No es preferible agotar todas las posibilidades del presente si no se cree en ninguna ideología del progreso?*
   d. *¿No es cierto que lo que me interesa realmente es mi futuro y no el futuro de la humanidad?*

4. *Si la vida auténtica comienza con la criticidad y la posibilidad de pensar alternativas:*

   a. *¿Estas no se presentan siempre al interior de reformas posibles de lo existente en un sistema dado?*
   b. *¿No son estas dimensiones sólo momentos episódicos, pasajeros o tareas permanentes de todas las generaciones sucesivas?*
   c. *¿Estas acaso no se agotan ante el realismo de la subsistencia, del status, de la eficacia?*
   d. *¿No es la misma educación la que se encarga de apagar estas dimensiones en su mismo proceso de enseñanza y aprendizaje?*

5. *Todo individuo comienza pensando de acuerdo con el ambiente ideológico de su ambiente, grupo, sociedad determinada y entonces:*

   a. *¿En qué consiste la originalidad del pensamiento de alguien?*
   b. *¿Cómo pensar sobre la ideología si desde ella es que pensamos?*
   c. *¿No existirá del mismo modo una especie de filosofía dominante, de la época, del contexto social?*
   d. *¿Será inevitable la relación entre las ideas y la sociedad? ¿Entre la ideología y las estructuras socioculturales?*

Bibliografía

BERGSON, H., *Introducción a la metafísica y a la intuición filosófica*, Siglo XX, Bs. As. 1966.

BOCHENSKI, I., *Introducción al pensamiento filosófico*, Herder, Barcelona, 1984.

DEWEY, J., *La experiencia y la naturaleza*, FCE, Méjico, 1948.

HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, FCE, Méjico, 1974.

JASPERS, K., *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, FCE, Méjico, 1974.

LEFEBRE, H., *La vida cotidiana en el mundo moderno*, 2 vol., Alianza, Madrid, 1974.

ORTEGA y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

PEURSEN VAN, C. A., *Orientación filosófica*, Herder, Barcelona, 1975.

PIEPER, J., *Defensa de la filosofía*, Herder, Barcelona, 1973.

RUSSELL, B., *Los problemas de la filosofía*, Labor, Barcelona, 1971.

2

LA FILOSOFIA COMO SUPERACION DE LO EXISTENTE

Objetivos específicos

1. Describir los elementos del pasado, el presente y el futuro como dimensiones básicas de la vida humana y de la historia.

2. Señalar los análisis de Ortega y Gasset sobre la importancia de la historia para una comprensión genuina y radical del hombre.

3. Analizar las categorías de temporalidad, totalidad abierta y cerrada, horizonte y autenticidad.

Problemática

El distanciamiento crítico frente a lo cotidiano y frente a la inautenticidad del dejarse vivir sin asumir un comportamiento personal frente a la realidad, constituyen el inicio de una dinámica que configura una actitud filosófica expresa a través de una postura crítica frente a lo existente. Esta actitud se origina cuando el individuo pierde y aniquila las evidencias inmediatas con las cuales ha vivido durante largos años. La duda, la admiración y las situaciones límites se constituyen en el trasfondo de la actitud filosófica.

Cuando el individuo se descubre como existiendo en el tiempo puede descubrir su vida no como algo totalmente dado, fáctico, sino como un quehacer que se desenvuelve en una dialéctica tridimensional, su pasado, su presente, su futuro. Viniendo desde un pasado, su opción y su acción lo proyectan de continuo hacia el futuro. Pero cuando estos momentos se disocian o se absolutizan, la historicidad se constituye en una estructura estática que impiden una verdadera captación del tiempo y de la temporalidad.

A través de la praxis, el hombre realiza su proyecto que es él mismo y se eleva por tanto al nivel de la superación continua de lo dado a través de la acción creadora. En este ámbito es posible la autenticidad que indica una forma distinta de relacionarse con las cosas y con los demás. Pero este horizonte nuevo está siempre asechado por la totali-

dad de lo dado, que sólo es superable cuando el hombre se proyecta de continuo sobre la lógica de lo imperante, la tiranía de los hechos y la apertura siempre hacia el futuro.

La temporalidad es, evidentemente, una estructura organizada y esos tres pretendidos "elementos" del tiempo: pasado, presente, futuro, no deben encararse como una colección de 'data' cuya suma haya de efectuarse —por ejemplo, como una serie infinita de "ahoras" de las cuales unas son aún y otros no son ya—, sino como momentos estructurados de una síntesis original. Si no, encontraríamos ante todo esta paradoja: el pasado no es ya, el futuro no es aún; en cuanto al presente instantáneo, nadie ignora que no es en absoluto: es el límite de una división infinita, como el punto sin dimensión. Así, toda la serie se aniquila, y ello doblemente, ya que el 'ahora' futuro, por ejemplo, es una nada, en tanto que futuro, y se realizará en nada en cuanto pase al estado de 'ahora' presente. El único método posible para estudiar la temporalidad es abordarla como una totalidad que domina sus estructuras secundarias y les confiere significación[1].

En el concepto de la práctica, la realidad humano-social se presenta como lo opuesto al ser dado, es decir, como aquello que forma el ser humano a la vez que es una forma específica de él. La praxis es la esfera del ser humano. En este sentido, el concepto de práctica constituye el punto culminante de la filosofía moderna, que frente a la tradición platónico-aristotélica ha puesto de relieve el verdadero carácter de la creación humana como realidad ontológica. La existencia no sólo se "enriquece" con la obra humana, sino que en ella y en la creación del hombre —como en un proceso ontocreador— se manifiesta la realidad, y en cierto modo se produce el acceso a esta. En la praxis humana acontece algo esencial, que no es mero símbolo de otra cosa, sino que posee en sí su propia verdad y tiene, al mismo tiempo, una importancia ontológica[2].

1 SARTRE, Jean Paul, *El ser y la nada*, Losada, Bs. As., 1968.

2 KOSIK, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, Méjico, 1963.

Cerciorémonos de nuestra humana situación. Estamos siempre en situaciones. Las situaciones cambian, las ocasiones se suceden. Si estas no se aprovechan, no vuelven más. Puedo trabajar por que cambie la situación. Pero hay situaciones por su esencia permanentes, aun cuando se altere su apariencia momentánea y se cubra de un velo su poder sobrecogedor: no puedo menos de morir, ni de padecer ni de luchar, estoy sometido al acaso, me hundo inevitablemente en la culpa. Estas situaciones fundamentales de nuestra existencia las llamamos situaciones límites. *Quiere decirse que son situaciones de las que no podemos salir y que no podemos alterar. La conciencia de estas situaciones límites es después del asombro y de la duda el origen, más profundo aún, de la filosofía*[3].

Entre los filósofos sigue predominando en buena medida la convicción de que la experiencia es el punto de partida de todo filosofar. *Nosotros partimos de nuestro mundo experimental familiar y cotidiano, en el que sabemos orientarnos. En el mundo estamos siempre experimentando. Sin embargo, la filosofía no supone una determinada forma científica de experiencia; no es necesario estudiar ciencias experimentales (como física, química, biología, etc.) para poder filosofar. La filosofía arranca más bien de una forma* precientífica y cotidiana *de experiencia, en la cual el mundo está siempre abierto a nuestro conocimiento y actuación. Heidegger interpreta esa experiencia precientífica y cotidiana como el "estar en el mundo" de la existencia humana*[4].

3 JASPERS, Karl, *La filosofía*, FCE, Méjico, 1968.

4 ARNO, Anzenbacher, *Introducción a la filosofía*, Herder, Barcelona, 1984.

Glosario

Criticidad: Dimensión constitutiva del hombre que está abierto siempre a la crítica, al cuestionamiento, a la duda.

Evolución: Teoría orgánica del devenir por el cual se postula que la realidad entera es la resultante de un proceso largo y complejo de cambios que han afectado a la materia, la vida y el hombre.

Historicidad: Indica para el hombre que el tiempo es una dimensión constitutiva de su ser.

Temporalidad: En general, indica la unidad dinámica del tiempo en el que se privilegia el futuro como posibilidad de proyección del hombre.

Totalidad cerrada: Visión del mundo donde todo ya está determinado o contenido, y por tanto es imposible una novedad radical o absoluta. En este sentido se opone a una totalidad abierta que supone que realidad no es sólo lo que es o lo que existe, sino también lo inédito, lo que puede existir.



La filosofía es la crítica y la superación de las expresiones de la concepción del mundo en que se encuentra todo hombre.

Leopoldo Zea

Situación

Si el individuo está en sus inicios tan influenciado por múltiples factores sociales, sicológicos, culturales, ideológicos... por los cuales ha sido adscrito y adaptado a lo existente, su actitud auténtica y su función es propiamente transformar su medio, y este proceso se inicia sólo cuando surge un distanciamiento crítico frente a lo dado.

2.1 Horizonte y criticidad

En la vida cotidiana nos encontramos a veces con una serie de situaciones que rompen el "ritmo normal" de los acontecimientos, pero que fácilmente asimilamos acudiendo a la distinción entre lo "normal" y lo "anormal". La conducta normal de un individuo por la calle está determinada por una serie de reglas sociales inculcadas desde la familia, pero si dicha conducta se efectúa dentro de una manifestación política, se supone que rompe el orden normal establecido y la rutina de la cotidianidad.

Empezamos, por tanto, a percibir que existen vacíos, situaciones imprevistas que se sustraen a la "marcha normal de las cosas". Los fracasos y contingencias de la vida nos muestran un ámbito de fragilidad y contingencia. La confianza absoluta e ingenua frente al mundo va perdiendo su consistencia. La experiencia directa o indirecta del dolor, del fracaso, de la angustia, de la muerte... nos enfrentan a una serie de *situaciones límites* que no podemos modificar a pesar de nuestros deseos.

> En la vida corriente huimos frecuentemente ante ellas cerrando los ojos y haciendo como si no existieran. Olvidamos que tenemos que morir, olvidamos nuestro ser culpables y nuestro estar entregados al acaso. Entonces sólo tenemos que habérnoslas con las situaciones concretas, que manejamos a nuestro gusto y a las que reaccionamos actuando según planes en el mundo, impulsados por nuestros intereses vitales. A las situaciones límites reaccionamos, en cambio, ya velándolas, ya, cuando nos damos cuenta realmente de ellas, con la desesperación y con la reconstitución: llegamos a ser nosotros mismos en una transformación de la conciencia de nuestro ser[5].

Todo ocurre como si después de tanto estar familiarizados con ciertas cosas y personas, de pronto se nos tornan extrañas y empezamos a dudar de

5 JASPERS, Karl, *Ibíd.*, p. 17.

la bondad de lo existente. Aquel mundo tan denso y seguro de los primeros años se torna de pronto frágil e inseguro. Lo que existe está afectado de caducidad, de finitud. El desencanto de lo existente acaece dentro de una serie de crisis, fracasos y frustraciones de la vida que nos colocan frente a la percepción del sin sentido de las cosas y la irracionalidad. Todo aparece de pronto antojadizo, gratuito, sin sentido. Todo está ahí, pero es impenetrable pues nada se revela con significado de un modo inmediato. Nos sentimos como náufragos en medio de las cosas que se nos escapan, se nos ocultan en su ser profundo: el orden existente entra en cuestión ya que nada aparece con "fundamento", como digno de absoluta certeza y confianza. "En todo momento tiene el hombre que descubrir, mirándose a sí mismo o sacándolo de su propio fondo, lo que es para él certeza, ser, confianza, pero esa desconfianza que despierta todo ser mundanal es como un índice levantado. Un índice que prohíbe hallar satisfacción en el mundo, un índice que señala a algo distinto del mundo"[6].

La criticidad frente a lo dado, como producto de esta crisis, de este desencantamiento y extrañamiento de lo cotidiano nos conducen al ámbito de las posibilidades y no simplemente de los límites. ¿Por qué la realidad? ¿Por qué esta realidad? ¿Qué es lo básico y primero ante la realidad, la confianza o la desconfianza? ¿La sensación de absurdo o de sentido? La ruptura con el orden cotidiano llevado a cabo por una duda sistemática y metódica frente a lo existente, fundamenta la posibilidad de la crítica que coloca en cuestión los esquemas habituales del mundo cotidiano. Las posibilidades que se sitúan hacia la superación de lo dado, por este trascender del hombre, constituyen entonces el horizonte de una forma de ver y abordar la realidad. Sin dicho horizonte, sin esa continua autosuperación de lo humano no sería posible ni la crítica ni el rebasamiento mismo del mundo cotidiano. Ser críticos es percibir esta doble dinámica, es descubrir también el mundo de las posibilidades y la orientación radical de futuro dentro de un "mundo estático" que tiende a configurarse siempre como lo mismo.

2.2 Horizonte y temporalidad

La criticidad no supone una negación total de lo existente, sino la captación que ello es producto de un proceso y que, por tanto, la vida no se reduce a una simple adaptación frente a las circunstancias sino que, por el contrario, implica una superación constante (trascendencia), un rebasamiento en orden a la realización total de las posibilidades humanas.

6 *Ibíd.*, p. 19.

El horizonte, por tanto, es el movimiento hacia adelante, que implica descartar como definitivos todas las metas y los objetivos en cuanto relativos e históricos. Dicho horizonte se constituye, además, en el fundamento que permite pensar en términos de una *alternativa* frente a una estructura o una situación que signifique la sacralización del orden existente.

Esta continua autosuperación de lo humano —horizonte— supone la intelección del carácter radicalmente histórico del hombre, el cual no simplemente se desarrolla en y a través del tiempo sino que es fundamentalmente historia —historicidad. Se trata de la conjunción dinámica de su pasado —facticidad—, su presente y el proyectarse continuamente hacia el futuro. De ahí que nos interese no tanto hacer una descripción de la temporalidad cuanto señalar sus implicaciones a nivel de la conciencia crítica que se distancia de lo cotidiano.

Los individuos al comienzo de su vida son simplemente el conjunto de sus condicionamientos sicosociales, y en cuanto seres sociales e históricos se encuentran ya insertos dentro de una trama compleja en la que no son sujetos sino objetos, siendo hasta cierto punto mediados por la socialización en términos casi absolutos.

En la propia vida individual, dicha verdad se expresa a través de un conjunto de condicionamientos y experiencias que nos ha venido modelando y del cual no podemos sustraernos. Somos el fruto de nuestro pasado, pero dicha determinación no es absoluta en cuanto no significa aniquilación de todas las posibilidades aún no realizadas, sin que por ello dejen de ser reales los estigmas de nuestro enraizamiento en la sociedad y la historia.

Determinar nuestra actitud ante el pasado no deja, por tanto, de ser fundamental, en cuanto se trata de asumir una posición vital frente a un proceso que nos precede, nos condiciona y nos determina en la profundidad de nuestro ser. Si la autosuperación humana significara la negación total del pasado —nihilismo— dicha actitud no sería más que una ilusión, pues la posibilidad de la negación absoluta surge como resultante de un proceso que hunde también sus raíces en el pasado. Un nihilismo absoluto es imposible,

pues aún dicho movimiento a través del desarrollo del pensamiento es fruto de todo un condicionamiento histórico. En otras palabras: el dato inicial de nuestra actitud ante el pasado consiste en aceptar el hecho básico de nuestra inserción en el mundo. Somos en la medida en que estamos sustentados por un proceso que nos antecede y nos condiciona.

Y esta inserción vale tanto para el individuo como para la colectividad. La búsqueda de nuestras raíces, de nuestro pasado, no es, por tanto, una simple curiosidad sino la indagación por el fundamento de nuestro ser originario. Sin embargo, dicho pasado en cuanto factor condicionante no es de carácter absoluto sino relativo. El pasado en términos concretos, constituye siempre un pasado histórico, fruto de la actividad humana que se traduce en una serie de objetivaciones que por lo mismo son reales y cambiables. Una actitud que absolutice el pasado genera una visión estática de la realidad y la vida, a la vez que frena todo intento de cambio y superación. Es la negación radical de la dimensión trascendente de la vida. Aceptar las determinaciones, la facticidad, representa una actitud real pero es más real situar el pasado en cuanto pasado histórico-social y no como un conjunto de circunstancias inmodificables y eternas. La perspectiva del horizonte, por el contrario, implica esta percepción dinámica del pasado en cuanto proceso modificable y depósito de tradiciones y posibilidades que deben ser asimiladas y superadas en función del presente y del futuro.

El presente representa la presencia actual que resultante del pasado configura el núcleo de las opciones y determinaciones, el centro unificante que al mismo tiempo se proyecta hacia el futuro. Este presente también se puede absolutizar sobre todo en épocas de crisis que por la crítica radical de las situaciones actuales quiere olvidar o negar ilusoriamente el pasado: vivir el presente y agotar sus posibilidades es el refugio de una criticidad sin horizontes históricos que conduce a pesar de su radicalismo a una sacralización del único orden posible.

El futuro es el campo de los posibles, de las proyecciones que se enlazan dinámicamente con el pasado y el presente. Es tal vez la dimensión más recalcada hoy por la cultura tecnológica y por la emergencia cada vez más real de un campo vasto de proyectos y posibilidades. Pero una absolutización del futuro, es igualmente ilusoria, pues ninguna proyección se hace desde la nada, sin pasado al igual que desde el presente, pues la novedad del futuro no puede sustituir sus exigencias concretas. Horizonte y temporalidad no pueden entenderse sino en su forma dinámica y relativa: en consecuencia, un pasado nos condiciona pero no en forma absoluta; un presente nos urge pero no sin raíces históricas; un futuro nos posibilita pero a cambio de afrontarlo desde ahora.

2.3 Horizonte y concepción de la realidad

Las actitudes básicas ante la temporalidad en gran parte están determinadas por la concepción global de la realidad y hoy estamos asistiendo al paso de una concepción estática de la misma a otra concepción dinámica que afecta todos los niveles de nuestra comprensión del mundo. Esta nueva visión que ya estaba en el centro de ciertas filosofías del devenir, se ve avalada por la teoría de la evolución, y las implicaciones que conlleva.

Emerge, en efecto, la idea de proceso como determinación categorial constitutiva de la explicación de la realidad: ésta sólo puede entenderse como una totalidad que se va constituyendo a través del tiempo. Categoría que en forma superficial se ha contrastado con la idea de esencia concibiendo la metafísica como un marco precientífico de aprehensión de la realidad.

El punto de vista evolutivo refuerza la orientación genética de la investigación: la explicación de un fenómeno debe efectuarse en su desarrollo, en su movimiento, en su proceso total, pero no en cuanto dicho desarrollo se constituya sólo en un antecedente de su comprensión sino, al contrario, en la revelación de su estructura esencial.

Esta metodología que de hecho ha tenido más aplicación en las ciencias sociales al asociarse a la dialéctica no implica de por sí una supresión de la metafísica, sino de una forma estática de concebir la realidad. Ésta se nutre de esquemas precientíficos entendidos como modelos intemporales en donde la historia y el cambio no desempeñan papel alguno. La realidad es pensada como un conjunto organizado desde siempre, jerárquico, de naturalezas que determinan funciones y actividades específicas, de acuerdo con determinados fines derivados de su propia constitución. Si dicha visión llega a pensar la historia, la ve como una repetición de cosas y de hechos que indefinidamente se renuevan de acuerdo con patrones básicos. El aforismo de "nada nuevo hay bajo el sol" sintetiza dicha concepción que se aplica tanto al campo de la naturaleza, de la historia y del pensamiento mismo del hombre. En esta pers-

pectiva, la realidad global es asimilada a la noción de totalidad cerrada en cuanto no hay absolutamente nada nuevo respecto a la suma de lo existente: *lo real es sólo lo que existe ahora.*

Dicha concepción penetra profundamente la cotidianidad en donde la rutina y la mecanización del trabajo y de la vida actúan como los soportes de un "mundo que permanece siempre idénticamente él mismo", y en donde las ideas de cambio y superación chocan contra la reducción de lo real a lo dado, al orden constituido. Este realismo práctico lo entiende todo en el horizonte de lo constituido, de manera que representa la forma de vida predominante en un mundo que ahoga toda forma de esperanza y de futuro.

El estatismo puede ser aprovechado entonces como "espacio político" en cuanto se constituye en una ideología de resignación, asegurando de este modo las desigualdades por la pasividad y el conformismo de los individuos.

De otra parte, la concepción dinámica de la realidad abarca todos los aspectos de la misma pero no introduce de por sí una percepción cualitativamente distinta, ya que muchos no distinguiendo entre los procesos naturales y sociales y en aras de un biologismo a ultranza piensan en forma homogénea los procesos naturales y los históricos utilizando el marco evolutivo en forma indebida como ideología alternativa a todo cambio cualitativo. Tal ha sido de hecho la forma como en el "darwinismo social" se ha pretendido aplicar las implicaciones del evolucionismo al campo social.

La evolución supone, en efecto, que la totalidad de los fenómenos es fruto de un proceso largo y complejo en el que se introducen cambios cuantitativos y cualitativos que van jalonando los pasos cruciales del desarrollo —materia, vida, conciencia— el tiempo, por tanto, no es simplemente la envoltura de los hechos sino la sustancia misma de los seres. El hombre incluido dentro de este proceso como su cima debe situarse en este horizonte y en su relación orgánica con la naturaleza, pero un hombre en realidad progresiva cuyas posibilidades de desarrollo están más hacia el futuro que hacia el pasado. El horizonte en la concepción estática es aniquilado en cuanto se asimila el futuro a una prolongación de lo mismo hacia adelante. Esta dimensión sólo es pensable y posible en una captación dinámica de la realidad: ésta no es simplemente la totalidad de lo existente sino lo que aún puede ser.

2.4 Horizonte y praxis

La praxis designa primeramente el movimiento de autorrealización del hombre, de acuerdo con determinados fines, en virtud de los cuales su poder ser se actualiza como acción histórica, real, objetiva. El distanciamiento entre el ser y el poder ser sólo es superable a través de la acción, de la praxis. La praxis significa una actitud transformadora de lo existente, pues la práctica de las élites de poder se orienta a la mantención y reproducción del sistema vigente.

La práctica de la dominación, que incluye necesariamente tranformaciones, es básicamente reformista, anulando en su dinámica toda transformación radical, en términos de alternativa. Lo que existe es lo mejor que puede existir y si existen anomalías, éstas son susceptibles de mejoramiento progresivo (evolución). Sólo una praxis creativa, liberadora, puede fundar en su movimiento el horizonte de la autosuperación, pero supone a la vez un proyecto histórico y un sistema de valores orientadores supremos de dicha acción transformadora. Una praxis sin horizonte se convierte en acción reiterativa, mecanicista, mantenedora del orden. Tal es la práctica social dentro de la cotidianidad inauténtica, determinada por la dinámica de la sociedad actual. El horizonte, por tanto, en los términos de nuestro tiempo, sólo es pensable como marco alternativo a la dominación, sin que ello signifique clara y simplemente la adopción de algún modelo concreto alternativo. La concreción real y eficaz del horizonte sólo permite establecer dicho criterio: la superación de un sistema global, integrado, de dominación. Si tal criterio es logrado, no lo es en virtud de la eficacia del sistema sino de la realización integral de un núcleo de valores que cuestiona y juzga todo proyecto alternativo. Por tanto, no se trata simplemente de una competencia de sistemas sino totalidades que incluyen formas de vida, actitudes, comportamientos, en fin, lo que se ha acuñado con la fórmula de la creación de una sociedad distinta y un mundo nuevo. Tal es, en cuestión, la exigencia radical del horizonte como elemento constitutivo de la vida humana. De manera que ningún punto de llegada puede ser el término absoluto de la realización del hombre.

Por tanto, horizonte existe o debe existir en cualquier sistema si éste no quiere constituirse en totalidad cerrada, dogmática. Todo sistema tiende a perpetuarse o "renovarse" a partir de su estructura básica, asimilando las contradicciones y tildando de "subversiva" toda forma que rompa el orden vigente. El horizonte en América Latina es hoy la dinámica de la esperanza

y el cambio, la utopía que desinstala y cuestiona, que suscita y despierta las posibilidades ahogadas y frustradas de la lucha por un mundo mejor. Sin horizonte no hay crítica, ni esperanza ni futuro ni praxis liberadora.

2.5 Horizonte y autenticidad

La vida diaria, en la que se ocultan y se revelan todas las dimensiones y las posibilidades de los individuos, es un acontecer esencialmente ambiguo. Se trata del campo de las "apariencias", pero también de las "profundidades"; del discurso trivial y la "cháchara", pero también de la comunicación y la poesía; de la monotonía y la rutina, pero también de la novedad y la crisis. La cotidianidad determinada y condicionada por la estructura imperante no sólo posibilita la inautenticidad, sino que también suscita formas de vida lúcidas ante la condición humana (autenticidad).

Dicha posibilidad no es sólo una forma de situarse ante la vida o de ver la realidad, sino una postura práctica ante los demás.

La autenticidad comienza con el distanciamiento crítico frente a lo dado en cuanto emergencia de una conciencia aniquiladora de las "evidencias" y las "causas naturales", en cuanto cuestionamiento del "orden normal existente" y la asunción personal de la propia vida en sus determinaciones y posibilidades. Autenticidad, por tanto, que no ocurre sin desgarramientos, conflictos, angustia y soledad. Percibir los límites, la ambigüedad de lo humano con su densidad y tragedia (misterio, dolor, muerte, finitud), con su claridad y opacidad (necesidad radical de una interpretación de la vida humana), es necesariamente salirse del entorno convencional y superficial de la cotidianidad. La autenticidad implica no sólo una nueva forma de interpretar la vida sino una forma distinta de asumirla, originando, por tanto, posturas diferentes frente a los demás. Dicha forma sólo es posible mediante la superación práctica de lo existente a través de una forma específica de praxis. La autenticidad es fundamentalmente una búsqueda del sentido de las cosas, un desciframiento continuo del "mundo aparente y trivial" de la cotidianidad. Consiste en una postura práctica, que al poner en cuestión el orden existente lo desmitifica, lo coloca en crisis, suprimiendo una "racionalidad y un sentido aparente", introduciendo en la cotidianidad el gusano del desasosiego, la inquietud, la "anormalidad". Desmontar una "racionalidad evidente" y desvelar los subterfugios de la "vida simple, segura, plena de sentido", he ahí el comienzo de una vida auténtica, que por ser tal apunta más allá del imperio de lo dado, del realismo contundente de lo existente. Ser auténticos no es cuestión de originalidad o de ingenio. Radica fundamentalmente en asumir en profundidad nuestra propia vida y optar, elegir en medio de la incertidumbre y la inseguridad. Además, la autenticidad conlleva la cimentación de una opción fundamental de vida, enraizada en la cotidianidad que puede y debe determinar todos los aspectos de nuestro diario acontecer, desde los más insignificantes hasta los más decisivos.

2.6 Totalidad cerrada y totalidad abierta

La persona es al comienzo y durante mucho tiempo, mientras no adopte una posición crítica frente a la realidad, un producto de los condicionamientos sociales; su forma de interpretar la realidad está condicionada por el conjunto de ideas-valores predominantes en la sociedad, hasta el punto de que aun cuando en algunos momentos de su vida puede entrar en conflicto con ciertas normas, ideas o instituciones vigentes, nunca pensará su solución más allá de los mismos recursos que el sistema le brinda. Los canales de absorción de la criticidad son cada vez más eficaces y sutiles. Ellos asimilan incluso la oposición de grupos y sectores que plantean alternativas radicales.

En cambio, la capacidad de asimilación de la crítica radical se efectúa principalmente como proceso cultural e ideológico, en el cual surge la permisión de publicaciones, difusión académica de ideas, denuncias y manifiestos, pero incluso éstos son rápidamente reabsorbidos por órganos especializados de contrainformación o simplemente se les deja como válvulas de escape en un interminable debate ideológico, donde la dinámica de ideas se vuelve, por la rutina de la denuncia, un aspecto "normal" de un sistema que en su base organizativa permanece incólume. Además de esta reabsorción de la crítica, lo más importante radica en la aniquilación de todo pensamiento utópico que piense en términos de alternativa radical. De esta manera sólo es pensable aquello que se ubique como renovación o mejoramiento dentro del sistema global.

La reproducción del sistema vigente implica configurar parámetros de pensamientos que se preocupen más por el funcionamiento, la operacionalidad, que por marcos de criterios, valores, objetivos, fines. A ello se agrega

la base monopolística de los grandes medios de difusión y de la producción ideológica, cuyos resortes configuran las ideas predominantes de la sociedad. Si bien es cierto que la dinámica de reproducción del sistema llega a constituir el horizonte cultural de la sociedad, no significa anulación o aniquilación de las contradicciones de base, cuyos reflejos se manifiestan como contestaciones radicales al sistema. No existe, por tanto, un sistema cerrado totalmente, pues en su interior existen contradicciones básicas que hacen posible pensar en términos de cambio radical. Dicho espacio de contestación instaura dentro del sistema, la alteridad, la discontinuidad, y la posibilidad real de pensar distinto los fundamentos de todo. Tal discontinuidad permite el proyecto de algo distinto, de otra totalidad abierta cuyo horizonte será siempre el futuro y la autosuperación continua de toda meta humana considerada como definitiva.

SINOPSIS

La existencia no se reduce a lo que existe, al pasado, a la realidad del sistema en que se vive. La dimensión de las posibilidades, el futuro y la capacidad de trascender todas sus situaciones dadas hacen del hombre una realidad dinámica, temporal, lo cual implica siempre un horizonte que está más allá de la totalidad vigente. Desde lo que puede ser, la alteridad, la utopía, vuelven a emerger como constantes de una realidad que en su dimensión debe ser comprendida como una dialéctica de pasado, presente y futuro. Este trascender se vuelve realidad en y a través de la praxis, como la actividad creadora del hombre que va más allá de lo dado y lo puesto por la naturaleza. Esta praxis se vuelve y es auténticamente humana cuando se orienta en el sentido de la libertad, en práctica de la humanización, en ruptura de las totalidades que pretenden cosificar y alienar al hombre.

LECTURA

HISTORIA COMO SISTEMA*

Ubicación de la lectura

Ortega y Gasset nos introduce al horizonte del historicismo: el hombre no posee una naturaleza, sino que él es historia. Y por este hecho fundamental su vivencia y experiencia del tiempo le afectan en cualesquiera de sus dimensiones. Aún más, el hombre debe saber relacionar estos momentos como partes integrantes de su misma esencia. El hombre es literalmente también su pasado, su presente y su futuro. Tanto en su vida personal como en su existencia social esta realidad constituye la sustancia de la vida histórica, pues el pasado no es simplemente el pasado, sino mi pasado. Si existe el progreso éste es una forma nueva que ha superado asimilándolo el pasado en una forma diferente de ser y manifestarse.

Problematización

¿Si el hombre es radicalmente historia, significa esto que el hombre no es más que la misma historia? ¿Puede hablarse en ese caso de una esencia del hombre? ¿Y si se afirma que esta esencia es histórica acaso

* ORTEGA y GASSET, *Historia como sistema*, Rev. de Occidente, Madrid, 1966, pp. 47-51.

en otras épocas históricas distintas a la nuestra, ese hombre en qué sentido es todavía el hombre de hoy? ¿Podría hablarse con sentido de una dimensión trascendente en el hombre? ¿Pero si hay trascendencia qué queda de la idea del hombre reducido a historia? ¿Cuál sería la diferencia entre este concepto de esencia y la noción de la metafísica clásica?

La vida como realidad es absoluta presencia: no puede decirse que *hay* algo si no es presente, actual. Si, pues, *hay* pasado, lo habrá como presente y actuando ahora en nosotros. Y, en efecto, si analizamos lo que ahora somos, si miramos al trasluz la consistencia de nuestro presente para descomponerlo en sus elementos como pueda hacer el químico o el físico con un cuerpo, nos encontramos, sorprendidos, con que nuestra vida, que es siempre *esta*, la de este instante presente o actual, se *compone* de lo que hemos sido personal y colectivamente. Si hablamos de *ser* en el sentido tradicional, como *ser ya* lo que se es, como ser fijo, estático, invariable y dado, tendremos que decir que lo único que el hombre tiene de ser, de "naturaleza", es lo que ha sido. El pasado es el momento de identidad en el hombre, lo que tiene de cosa, lo inexorable y fatal. Mas, por lo mismo, si el hombre no tiene más ser eleático que lo que ha sido, quiere decirse que su auténtico ser, el que, en efecto, es —y no sólo "ha sido"—, es distinto del pasado, consiste precisa y formalmente en "ser lo que no ha sido", en un ser no-eleático. Y como el término "ser" está irresistiblemente ocupado por su significación estática tradicional, convendría libertarse de él. El hombre no es, sino que "va siendo" esto y lo otro. Pero el concepto "ir siendo" es absurdo: promete algo lógico y resulta, al cabo, perfectamente irracional. Ese "ir siendo" es lo que, sin absurdo, llamamos "vivir". No digamos, pues, que el hombre *es*, sino que *vive*.

Por otra parte, conviene hacerse cargo del extraño modo de conocimiento, de comprensión que es ese análisis de lo que concretamente es nuestra vida, por tanto, la de ahora. Para entender la conducta de Lindoro ante Hermione, o la del lector ante los problemas públicos; para averiguar la razón de nuestro ser o, lo que es igual, *por qué* somos como somos, ¿qué hemos hecho? ¿Qué fue lo que nos hizo comprender, *concebir* nuestro ser? Simplemente contar, narrar que *antes* fui el amante de esta y aquella mujer, que *antes* fui cristiano; que el lector, por sí o por los otros hombres de que sabe, fue absolutista, cesarista, demócrata, etc. En suma, aquí el razonamiento esclarecedor, la *razón*, consiste en una narración. Frente a la razón pura físico-matemática hay, pues, una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así *porque* antes hizo tal otra y fue de tal otro modo. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la *razón histórica*.

Las formas más dispares del ser *pasan* por el hombre. Para desesperación de los intelectualistas, el *ser* es, en el hombre, mero *pasar* y *pasarle:* le "pasa ser" estoico,

cristiano, racionalista, vitalista. Le pasa ser la hembra paleolítica y la Marquesa de Pompadour, Gengis-Khan y Stephan George, Pericles y Charles Chaplin. El hombre no se adscribe a ninguna de esas formas: las atraviesa —las vive— como la flecha de Zenón, a pesar de Zenón, vuela sobre quietudes.

El hombre se inventa un programa de vida, una figura estática de ser, que responde satisfactoriamente a las dificultades que la circunstancia le plantea. Ensaya esa figura de vida, intenta realizar ese personaje imaginario que ha resuelto ser. Se embarca ilusionado en ese ensayo y hace a fondo la experiencia de él. Esto quiere decir que llega a *creer* profundamente que ese personaje es su verdadero ser. Pero al experimentarlo aparecen sus insuficiencias, los límites de ese programa vital. No resuelve todas las dificultades y produce otras nuevas. La figura de vida apareció primero de frente, por su faz luminosa: por eso fue ilusión, entusiasmo, la delicia de la promesa. Luego se ve su limitación, su espalda. Entonces el hombre idea otro programa vital. Pero este segundo programa es conformado, no sólo en vista de la circunstancia, sino en vista también del primero. Se procura que el nuevo proyecto evite los inconvenientes del primero. Por tanto, en el segundo sigue actuando el primero, que es conservado para ser evitado. Inexorablemente, el hombre evita el ser lo que fue. Al segundo proyecto de ser, a la segunda experiencia a fondo, sucede una tercera, forjada en vista de la segunda y la primera, y así sucesivamente. El hombre "va siendo" y "dessiendo" —viviendo. Va acumulando ser—el pasado—: se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias. Esta dialéctica no es de la razón lógica, sino que precisamente de la histórica—es la *Realdialektik*, con que en un rincón de sus papeles soñaba Dilthey, el hombre a quien más debemos sobre la idea de la vida y, para mi gusto, el pensador más importante de la segunda mitad del siglo XIX.

¿En qué consiste esa dialéctica que no tolera las fáciles anticipaciones de la dialéctica lógica? ¡Ah!, eso es lo que hay que averiguar sobre los hechos. Hay que averiguar cuál es esa serie, cuáles son sus estadios y en qué consiste el nexo entre los sucesivos. Esta averiguación es lo que se llamaría historia, si la historia se propusiese averiguar eso, esto es, convertirse en razón histórica.

Ahí está, esperando nuestro estudio, el auténtico "ser" del hombre—tendido a lo largo de su pasado. El hombre es lo que le ha pasado, lo que ha hecho. Pudieron pasarle, pudo hacer otras cosas, pero he aquí que lo que efectivamente le ha pasado y ha hecho constituye una inexorable trayectoria de experiencias que lleva a su espalda, como el vagabundo el hatillo de su haber. Ese peregrino del ser, ese sustancial emigrante, es el hombre. Por eso carece de sentido poner límites a lo que el hombre es capaz de ser. En esa ilimitación principal de sus posibilidades, propia de quien no tiene una naturaleza, sólo hay una línea fija, preestablecida y dada, que puede orientarnos, sólo hay un límite: el pasado. Las experiencias de vida hechas estrechan el futuro del hombre. Si no sabemos lo que va a ser, sabemos lo que no va a ser. Se vive en vista del pasado.

En suma, que *el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia.* O lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia —como *res gestae*— al hombre. Una vez más tropezamos con la posible aplicación de conceptos teológicos a la realidad humana. *Deus cui boc est natura quod fecerit...*, dice San Agustín. Tampoco el hombre tiene otra "naturaleza" que lo que ha hecho.

Problematización

1. *Las situaciones límites parecen revelarnos mejor esas posibles condiciones para acceder a pensar en problemas básicos que se nos escapan en la vida cotidiana. Pero acaso:*

   a. *¿Es sólo en el límite de lo trágico que debemos esperar para asumir en serio la existencia?*
   b. *¿No es el mismo subdesarrollo una especie de situación límite así sea superable en términos históricos?*
   c. *¿Las situaciones normales no son también en sí mismas fuentes de interrogación, inquietud, desasosiego?*
   d. *¿La sociedad de consumo no tiene ya poderosos mecanismos de control y anulación del pensamiento crítico y de toda protesta radical?*

2. *La praxis productiva, el trabajo, se manifiesta como un lugar especial de la autorrealización del hombre, pero:*

   a. *¿Ello supone definir la esencia humana en función del trabajo?*
   b. *La sociedad del futuro supone la existencia cada vez mayor de un ocio colectivo, ¿debemos absolutizar el trabajo de todos modos? ¿El que ya no produce es por ello menos humano? ¿El hombre auténtico acaso es el obrero? ¿No sería el ocio una dimensión básica también de lo humano? ¿Pero no será esto problema sólo en las sociedades altamente industrializadas?*
   c. *¿No puede darse acaso una ideología del trabajo? ¿El liberalismo y el marxismo aunque con razones distintas no caen en una absolutización del trabajo? ¿El trabajo en sí mismo es un bien? ¿Y qué sucede con el trabajo hecho en condiciones de explotación?*

   d. *¿Acaso en América Latina y en general en el Tercer Mundo no es más problemático el no-trabajo, el desempleo? ¿No es esta situación más degradante y humillante que el trabajo mal remunerado?*

3. *En las últimas décadas por el impacto mismo de la revolución se impone una visión más dinámica de la realidad y una conciencia más aguda de la historia y del futuro. Significa esto que:*

   a. *¿Toda forma de volver al pasado es una actitud puramente romántica?*
   b. *¿Sólo sea válido lo que signifique cambio? ¿Esto implica la negación de toda forma permanente, estable, de toda estructura que de pronto pueda estar más allá de todo lo cambiable?*
   c. *¿El hombre del mañana es mejor y más completo que el hombre de épocas pasadas? ¿El hombre del futuro podrá ser cualitativamente distinto incluso al hombre de hoy? ¿No será todo esto una simple ideología de moda, una generalización indebida que se ha convertido en una especie de cosmovisión?*
   d. *¿El cambio es deseable siempre y preferible a toda forma de tradición, de estabilidad? ¿El mundo forjado por la actual ciencia y tecnología sean de por sí superiores a formas precientíficas? ¿No existen afirmaciones sólidas para sospechar acaso hoy que las llamadas "culturas primitivas" tenían una forma mejor de vida y de pensamiento?*

4. *Toda forma inicial de pensamiento, de forma de vida, de opciones se dan al comienzo al interior de una totalidad. Significa esto que:*

   a. *¿No podemos pensar en forma radical si al mismo tiempo no instauramos nosotros otra totalidad?*
   b. *¿La totalidad es inherente a cualquier forma de pensamiento?*
   c. *¿Las contradicciones son al mismo tiempo el inicio de una nueva totalidad cerrada?*
   d. *¿La totalidad es sólo una abstracción, una categoría puramente mental sin fundamento en las cosas?*

5. *Si la autenticidad implica una cierta forma de negación y al mismo tiempo de afirmación como forma distinta de vivir lo cotidiano, significa esto que:*

a. ¿No podemos ser auténticos en la medida que somos críticos?
b. ¿Debemos dudar por principio de todo lo que hemos recibido?
c. ¿Pensar ya es de por sí el inicio de toda forma de cambio?
d. ¿Podríamos pasarnos toda una vida en el reino de la mediocridad y la inautenticidad?

Bibliografía

ANZEBACHER, Arno, *Introducción a la filosofía*, Herder, Barcelona, 1984.

BULTMANN, R., *Historia y escatología*, Studium, Madrid, 1974.

CORETH, Emerich, *¿Qué es el hombre?*, Herder, Barcelona, 1974.

ELIADE, Mircea, *El mito del eterno retorno*, Emecé, Bs. As. 1968.

GAOS, José, *Introducción al ser y al tiempo*, FCE, Méjico, 1970.

HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, FCE, Méjico, 1974.

KOSIK, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, Méjico, 1967.

RAHNER, Karl, *Oyente de la palabra*, Barcelona, 1968.

SARTRE, J. P., *El ser y la nada*, Losada, Bs. As. 1968.

ZUBIRI, Xavier, *Naturaleza, historia y Dios*, Rev. de Occidente, Madrid, 1975.

3

SOCIEDAD-CULTURA-IDEOLOGIA Y FILOSOFIA

Objetivos específicos

1. Identificar desde el punto de vista histórico la problemática de la ideología, señalando además sus funciones, sus características y ambigüedades.

2. Señalar las relaciones posibles, pero al mismo tiempo las distinciones radicales entre la ideología y la filosofía.

3. Señalar algunos enfoques particulares de la relación filosofía y sociedad tal como se plantean en Hegel y Marx.

Problemática

La filosofía se da como una forma de pensamiento al interior de la sociedad, como un pensar situado que de alguna manera está afectado por su dinámica y ello origina su encuentro con la problemática de las ideologías. ¿Es la filosofía una ideología? y, ¿qué es la ideología? ¿Es como en su uso predominante una falsa conciencia, un conocimiento ilusorio y mistificador de la realidad?

La categoría de ideología conoce en efecto en su historia un significado y una valoración multiforme desde la modernidad hasta la actual sociología del conocimiento. El acceso a la verdad, en efecto, es muy complejo y a ello se oponen múltiples obstáculos no sólo en el interior del pensamiento mismo, sino en sus múltiples raíces y condicionamientos. De ello ya tenía conciencia la misma filosofía al tomar distancia frente a la opinión, a la sofística y a las argucias mismas de la razón. Prevalecen hoy, sin embargo, tres conceptos fundamentales de la ideología: el uso marxista que en general le asigna un estatuto negativo frente al conocimiento real y científico; el uso positivista que lo considera como una parateoría, es decir, como enunciados sobre algo que no puede ni negarse, ni refrendarse por la observación especialmente el campo de la metafísica y la religión; y el concepto pretendidamente neutral de la sociología del conocimiento que entiende como ideológico todo conocimiento en cuanto condicionado social y culturalmente. ¿Es

de verdad, la ideología un saber aparente? ¿Solamente tiene un horizonte negativo? ¿Sólo es interpretación interesada de una clase social?

"El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así: en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia"[1].

"Dos afirmaciones del psicoanálisis son principalmente las que causan mayor extrañeza y atraen sobre él la desaprobación general. Tropieza una de ellas con un prejuicio intelectual y la otra con un prejuicio estético moral. No conviene, ciertamente, despreciar tales prejuicios, pues son residuos de pasadas fases, muy útiles y hasta necesarias, de la evolución humana, y poseen un considerable poder, hallándose sostenidos por fuerzas afectivas que hacen en extremo difícil el luchar contra ellos. La primera de tales extrañas afirmaciones del psicoanálisis es la de que los procesos psíquicos son en sí mismos inconscientes, y que los procesos conscientes no son sino actos aislados o fracciones de la vida anímica total. Recordar en relación con esto que nos hallamos, por el contrario acostumbrados a identificar lo psíquico con lo consciente, considerando precisamente la conciencia como la característica esencial de lo psíquico y definiendo la psicología como la ciencia de los contenidos de la conciencia. Esta identificación nos parece tan natural, que creemos hallar un absurdo manifiesto en todo aquello que lo contradiga. Sin

1 MARX, Karl, *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política*, D.E. Progreso, Moscú, 1973.

embargo, el psicoanálisis se ve obligado a oponerse en absoluto a esta identidad de lo psíquico y lo consciente. Para él lo psíquico es un compuesto de procesos de la naturaleza del sentimiento, del pensamiento y de la voluntad, y afirma que existen un pensamiento inconsciente y una voluntad inconsciente"[2].

"Los ídolos y nociones falsas, que ya se han apoderado del entendimiento de los hombres arraigando con fuerza en él, lo tienen ocupado a punto tal que no solamente la verdad encuentra difícil abrirse paso, sino que, aun cuando ese paso haya sido abierto y allanado, ellos retornarán de continuo y entorpecerán la renovación de las ciencias, a menos que los hombres estén advertidos y se guarden de ellos, según sus posibilidades"[3].

"Ideologías destinadas a prestar sanción teórica a las formas de dominación social existieron ya en las culturas orientales y antiguas. Pero el estudio sistemático de las ideologías quedó reservado a la Edad Moderna. Sólo con la disolución de la sociedad estamental de la Edad Media y el ascenso de las ciudades burguesas del Renacimiento, se atendió cada vez más a la función social de determinados complejos de opiniones y representaciones. La circulación y el intercambio incipientes de ideas, acompañaron al desarrollo de la economía monetaria capitalista. Con el mercado libre, oro e intelecto adquirieron funciones mediadoras en las relaciones entre los hombres. La educación, hasta entonces privilegio de sacerdotes y monjes, se secularizó y pasó a manos de una nueva capa de doctos humanistas. Por ello el surgimiento del problema de la ideología se liga de manera estrecha con los esfuerzos de emancipación de la burguesía europea inicial"[4].

"Si realmente no existiera en el espíritu humano instancia alguna que pudiera elevarse por encima de las ideologías de clase y de sus pers-

2 FREUD, Sigmund, *Introducción al psicoanálisis*, Alianza, Madrid, 1975.

3 BACON, Francis, *Novum organon*, Alianza, Madrid, 1970.

4 LENK, Kurt, *El concepto de ideología*, Amorrortu, Bs. As., 1971.

pectivas de intereses, cualquier conocimiento posible de la verdad sería mero engaño. Todo conocimiento sería entonces —tal como de hecho lo afirma la concepción económica de la historia, aun respecto de las leyes de preferencia valorativa en el campo de la ética, y del bien y del mal— mera función de las contingencias de la lucha de clases. También el tipo de lógica y de conocimiento serían función de la situación de clase, o representarían una opción respecto de ella. Por otra parte, es un hecho que puede discernirse con evidencia que la situación de clase determina en buena parte tanto el ethos *como la índole de pensar y no solamente el objeto y el contenido del pensar y del conocer. El 'absolutismo' que desconoce esto, es tan vano como aquel puro relativismo de las clases'*[5].

5 SCHELLER, Max, *Problemas de la sociología del conocimiento*, Amorrortu, Bs. As., 1970.

Glosario

Ideología: conjunto sistemático o no ver el mundo expresado a través de un núcleo de ideas, valores, rep., actitudes de un grupo social o de un ind...

Coyuntural: Momento determinado de un proceso histórico.

Eurocentrista: Actitud de absolutizar la cultura europea.

Ilustración: En forma general es el empeño por extender la crítica y la guía absoluta de la razón en todos los campos de la experiencia humana.

Infraestructura: Hace referencia a las relaciones económicas o base de la sociedad.

Logos: Es la razón en cuanto sustancia o causa del mundo.

Mistificación: Ocultamiento, engaño sutil.

Positivismo: Orientación filosófica del siglo pasado que cifra en la ciencia la conducción ideal del conocimiento seguro y verdadero.

Precomprensión: Reflexión primera no temática o teórica que está a la base de nuestros juicios.

Sensualismo: La doctrina que reduce todo el conocimiento a la sensación y toda la realidad al objeto de la sensación.

Superestructura: Hace relación al nivel de las ideologías y las instituciones jurídico-políticas.

Unívoco: Que posee un solo sentido y significado.



La filosofía es la filosofía de su tiempo, un eslabón en la gran cadena de la evolución universal.

G. Hegel

Situación

Estamos habituados a pensar que las ideas constituyen un mundo totalmente autónomo cuya dinámica no está afectada por los avatares de la sociedad, de la personalidad o el mundo intrincado de los intereses. La conciencia cada vez más clara de los factores distorsionantes del pensamiento y de sus raíces sicosociales nos plantean el problema de las ideologías. La filosofía como discurso eminentemente riguroso y crítico debe ser consciente de estos procesos y factores condicionantes de todo pensar si quiere escapar a la acusación de ser un pensar ideológico, mistificador de la realidad que pretende mostrar en su radicalidad y profundidad.

3.1 Ideología: antecedentes históricos

La indeterminación unívoca del concepto de ideología en gran parte se debe a su propia historia que de la literatura filosófica y científica, ha pasado hoy al lenguaje cotidiano. En sentido estricto, el problema de la ideología se plantea en el siglo XVIII, especialmente dentro del contexto del materialismo francés en el estudio de la génesis de las opiniones intelectuales (sensualismo), en donde el medio se ve como elemento determinante respecto al individuo. En esta perspectiva, las ideas se veían en conexión intrínseca con los factores materiales fisiológicos.

> Mientras que en Alemania durante el siglo XIX este materialismo fisiologista degeneró finalmente en la retrasada filosofía popular de los llamados monistas, los miembros de la escuela originaria, entre los cuales revistió también en su juventud el gran poeta italiano Manzoni, ejercieron no poca influencia sobre el pensamiento progresista. El vocablo "ideología" entendido como la dependencia del espíritu respecto de procesos materiales groseros —uno de los fundadores de la escuela, Destutt de Tracy, clasificó la doctrina de la ideología como parte de la zoología— desempeñó desde entonces un papel en la terminología científica y política. Si bien el vocablo adquirió un elemento específico de su significación ya en el contexto teórico que acabamos de exponer, cuando se retrocede hasta su origen hoy se piensa exclusivamente en doctrinas sociales, ante todo en el materialismo económico[6].

Pero en un sentido amplio y dentro de una retrospectiva histórica, la problemática actual de la ideología tiene una serie de antecedentes que no pueden descuidarse en el momento de hacer una evaluación crítica de sus distintos usos y significados. Ya al interior de la filosofía se tenía clara conciencia de que el acceso a la verdad, la captación del objeto casi nunca es lograda de un modo inmediato y espontáneo. Los griegos hicieron de este modo la distinción entre la *doxa*, la opinión y la verdad relativa a las ideas. Alertaron contra el espíritu sofístico y retórico, mezcla mágica de argumentos y palabras sin rigor ni consistencia.

6 HORKHEIMER, Max, *Ideología y acción*, citado en LENK, Kurt, *op. cit.*, p. 265.

Pero es sobre todo desde la modernidad cuando este espíritu alerta a toda posible distorsión y frente a las exigencias de la nueva metodología impuesta de las ciencias naturales a través de la observación y el experimento, empieza también a desconfiar de los métodos exclusivamente deductivos-especulativos. La teoría de los ídolos de Francisco Bacon, muestra ya los obstáculos que se oponen al real y auténtico conocimiento, derivados de los prejuicios inveterados de las sensaciones, el lenguaje, de la autoridad ante las exigencias de un conocimiento empírico exacto. La problemática ideológica aparece entonces ya como cifrada en un mecanismo extraconceptual que impide la captación verdadera de las cosas cuyas causas residen dentro y fuera del sujeto.

En el siglo XIX, sin embargo, se agregan otros elementos claves orientados todos a una caracterización crítica del concepto de ideología. La psicología del desenmascaramiento que va de Schopenhauer para quien la razón está al servicio de la vida, que encuentra su maestro audaz en Nietzsche para quien el hombre no puede vivir sin un cierto falseamiento del mundo, hasta el maestro consumado de ella, Freud, todos consideran necesario revelar hasta el fondo los múltiples motivos y mecanismos ocultos de un modo sutil en la vida y el pensamiento que generan en forma necesaria la alienación misma del pensar. El encubrimiento y la distorsión en formas conscientes e inconscientes recubre de ahora en adelante la caracterización básica de la ideología. Si la voluntad de vivir se convierte en razón del estado, si la cultura es el ámbito de la irracionalidad, del encubrimiento de las relaciones de dominio o el producto conflictivo de la represión de los instintos, la ideología aparece como la sombra encubridora y justificadora de los múltiples mecanismos de la dominación social.

De la ilustración al sensualismo y el positivismo quedó el estigma del rechazo de la metafísica y la religión como formas totalitarias de pensamiento, pero sobre todo de la sospecha de ser formas ilusorias de pensamiento que esconden algo tras su apariencia inmediata. El análisis del discurso teológico como discurso proyectivo en las obras de Feuerbach completaban ese panorama del cual Marx va a ser el heredero por múltiples caminos. La crítica de este, dentro de la perspectiva del análisis económico y político,

cifra primero su atención en el carácter ilusorio de la filosofía idealista: la verdad de la historia es producto de la praxis real y objetiva de los hombres, no de entidades supranaturales de abstracciones que sólo reciben su sentido en conexión con la forma dominante de la reproducción de la vida, según la famosa tesis de Marx, "la conciencia no puede ser otra que el ser consciente y el ser de los hombres es su proceso de la vida real". La distorsión del pensamiento, según Marx, debe encontrarse en el proceso económico mismo, en la alienación histórica que genera un pensamiento ilusorio y encubridor de las relaciones de dominación.

Dentro de la sociedad de clases, el análisis marxista adelanta una serie de hipótesis que constituyen el marco crítico de su rechazo cultural al capitalismo. En este sentido, la ideología adquiere mayores concreciones, pues se desvelan las mistificaciones y la dinámica de ideas con una clara impronta de clase. La ideología pasa a ser entonces una concepción del mundo producida por un orden social dado, la superestructura de la sociedad. Cierto que ella posee una relativa autonomía, pero sus nexos con la infraestructura son claros y necesarios. De ahí que, según Marx, no se pueda estudiar la ideología jurídica, filosófica o religiosa de una época sin referencia a las relaciones sociales de producción, que constituyen el trasfondo sobre el cual se tiene conciencia, del mismo modo que no se pueden esperar grandes cambios en ésta, a no ser que sucedan cambios en la estructura de la producción o se generen serias contradicciones en ella. La ideología que predominará será la de la clase que tiene el poder, pues su interpretación del mundo se orientará a justificar como lógico y natural el estado existente de cosas, interpretación que se imparte y se introyecta a las clases dominadas como condición *sine qua non* de la reproducción del sistema. Pero las contradicciones de clase suscitan otras ideologías en las clases oprimidas en cuyo interior adquieren conciencia de su situación y explotación, orientando entonces su interpretación hacia una crítica del sistema. Si la función de la ideología dominante es justificar, legitimar, esta otra ideología tiene como función deslegitimar, desintegrar, sustituir. Por eso, según Lenin, se podría hablar de ideología del proletariado o ideología revolucionaria cuando se refiere a la concepción del mundo y al proyecto histórico socialista tal como lo escribió y entendió Marx en polémica con otras formas "utópicas".

En los últimos años, Althusser ha reforzado la antítesis entre el conocimiento ideológico y el conocimiento científico añadiendo una serie de aportaciones: la ideología en cuanto tal es una dimensión necesaria de la estructura social y se da y dará tanto en la sociedad de clases como en la futura sociedad sin clases; en cuanto valor epistemológico la ideología segregada y oscurecida por las relaciones sociales y productivas tiene necesariamente una causalidad distorsionante que no se refiere a la buena o mala fe de los sujetos, reconoce, sin embargo, su función social dentro de un sistema y su significado dual dentro de la lucha ideológica al interior de los aparatos ideológicos del Estado.

La conexión entre las ideas y la sociedad fue al mismo tiempo llevada a cabo por las orientaciones de la sociología positivista dentro del esquema inicial de Comte, para quien sólo los hechos son objeto de ciencia rechazando una vez más y desde otra perspectiva la validez de la metafísica y la teología. Este poder de la sociedad sobre las ideas de los individuos fue radicalizada por su discípulo Emile Durhkeim, y seguidores que se dedicaron a la deducción de todas las categorías esenciales del pensamiento humano a partir de las estructuras sociales.

> De esta forma, el problema de las ideologías fue adquiriendo poco a poco cabida dentro del análisis de la sociología, pero fue sólo en 1920 cuando el problema de las ideologías se convirtió como tal en tema de una disciplina académica: la sociología alemana del conocimiento. Su iniciador, Max Scheller (1894-1928), asoció con sus primeros esbozos de una sociología del saber el propósito de desarrollar, en contra de la ley Comteana de los tres estadios y del esquema marxista de la base y la superestructura, una doctrina de fundamentos metafísicos acerca de las condiciones sociales que presiden el nacimiento y la difusión de determinadas cosmovisiones y teorías[7].

La sociología del conocimiento, en gran parte influida por los planteamientos de Max Weber acerca de la exigencia de neutralidad valorativa en la metodología científica y considerando a los juicios de valor como típicos de la ideología, fue gestando un concepto neutral independiente de la axiología, por lo cual todo conocimiento en cuanto condicionado y producido por el medio social y cultural era considerado en cuanto tal ideología. Y aun cuando Karl Mannheim distingue entre ideología y utopía por sus posibilidades reales de realizarse en la historia al desvincular la teoría de la ideología de una teoría igualmente crítica de la sociedad tal como se da en Marx, se ha convertido esta categoría en un instrumento neutro de la investigación sociológica orientada más en el sentido de la integración social que a los análisis

7 LENK, Kurt, *op. cit.*, p. 39.

críticos de los conflictos estructurales. Tal es la diferencia que media entre el concepto crítico, analítico y su visión puramente descriptiva, generalizadora. Pero está todavía lejos de agotarse la investigación y los alcances sobre la naturaleza y las funciones de la ideología.

Si fuésemos a visualizar a través de su historia, existen dos claras tendencias sobre la comprensión y la utilización del concepto de ideología: un uso crítico que opera como proceso desenmascarador, desmitificador, reductivo que podemos verlo en los análisis de Feuerbach, Nietzsche, Marx, Freud, aunque con perspectivas y presupuestos diferentes que denuncia y revela los límites de un racionalismo absoluto o una centralidad exclusiva de la conciencia y del sujeto; un uso neutral, descriptivo prevaleciente hoy en la sociología del conocimiento, utilizado como instrumento no valorativo en la investigación sociológica y que de algún modo quiere superar el concepto marxista de ideología Por ello su empleo y comprensión en gran parte depende de una de estas dos tendencias y aún en cada una de ellas existen matices diferenciales importantes.

La oposición tajante entre lo científico y lo ideológico dando al primero un exclusivo estatuto epistemológico de verdad, y al segundo sólo una validez práctica, movilizadora, es en el fondo una continuación sutil de los presupuestos del positivismo o la revalidación de un cientifismo que desconoce los límites y las condiciones mismas de la ciencia.

3.2 Naturaleza y funciones de la ideología

La ideología, en primer lugar, hace referencia a la relación primera y espontánea del hombre en el mundo. Es decir, la ideología es así como la atmósfera natural dentro de la cual y por la cual el hombre vive sus relaciones inmediatas con las cosas y con los demás. No se trata, por tanto, de un elemento accesorio que le adviene al hombre desde fuera, sino que su forma natural y constitutiva de relación con el mundo es precisamente a través de la ideología. Desde esta perspectiva se constituye en la forma prereflexiva, precomprensiva y precientífica y desde la cual se constituye toda forma ulterior crítica y sistemática de conocimiento.

En efecto, anterior a toda reflexión o consideración científica, es necesario que el hombre experimente su existencia en el mundo. Esta presencia

espontánea en este mundo es el único camino de acceso a los diferentes sectores de la ciencia y la fuente permanente e inagotable de su relación inmediata con las cosas y los demás. No es que la ideología constituya una especie de prehistoria del conocimiento científico como se afirma en ciertas corrientes como si éste fuera la única forma válida de conocimiento y verdad. Cuando desde una visión cientifista de la ciencia se pretende reducir la verdad a lo que se puede verificar de un modo inmediato y se considera al "mundo" como horizonte exclusivo de todo conocimiento humano, nos encontramos con un postulado imposible de verificar y extracientífico que también se remite de hecho a una interpretación precientífica del mundo. Por tanto, está experiencia original y originante, esta experiencia vivida e ingenua como se le denomina en forma despectiva es la base, el suelo nutricio de cualquier elaboración crítica de la realidad.

Esta precomprensión de la realidad que se da en el primer nivel de la ideología se configura a través de todo un conjunto de ideas y representaciones que nos permiten interpretar de una manera vivida la realidad de nuestra vida-en-el-mundo. Pero es al mismo tiempo una experiencia ya cargada de significados culturales, es un mundo penetrado por la cultura. Este dato primario de nuestra forma primera y espontánea de relación también le afecta y les es propia al sabio y al filósofo. Cierto que se trata de una captación de la realidad hecha de un modo acrítico, confuso y asistemático que al mismo tiempo que mienta la realidad ésta no se le da en su carácter profundo y casual.

La ideología como forma contitutiva de relación con la realidad hace del hombre un ser ideológico por naturaleza y no por defecto.

> Sin duda practicando ideologías e inspirados por ideas, los hombres ejecutan acciones de un tipo jamás observado entre los otros animales... una ideología es evidentemente un producto social. No sólo las palabras que sustentan las ideas son producidas por la vida en sociedad e imposibles de pensar fuera de ella, sino que también las ideas deben su realidad, su capacidad de influir sobre la acción, a su aceptación por la sociedad. Una ideología por más ajena que sea a las necesidades biológicas obvias, resulta en la práctica biológicamente útil, es decir, favorable a la supervivencia de la especie. Sin tal equipo espiritual las sociedades no sólo tienden a desintegrarse, sino que los individuos que las componen pueden dejar de empeñarse en seguir vivos[8].

8 CHILDE, Gordon, *Qué sucedió en la historia*, FCE, Méjico, 1975, p. 29.

Por tanto, la ideología es algo constitutivo del hombre en su relación inmediata y natural con la realidad y ello se da al interior de la sociedad. Una superación total de las ideologías es imposible, pues sus funciones están más allá de las puramente sociales.

> Todo ocurre como si los hombres tuvieran necesidad, para poder existir como seres sociales conscientes y activos en la sociedad que condiciona y determina su existencia, de disponer de una cierta "representación" del mundo en el que viven, la que puede permanecer en gran parte inconsciente o ser, por el contrario, más o menos ampliamente consciente y pensada. La ideología aparece aún como una cierta "representación del mundo" que une a los hombres entre sí, en la decisión de sus tareas y la igualdad o desigualdad de su destino[9].

La ideología no es totalmente pensada, consciente, transparente. Precisamente se necesita de una instancia crítica para volver a pensar sobre el estatuto mismo de lo ideológico, para "salirnos" de su entorno natural y envolvente. El proceso ideológico no queda agotado en su carácter consciente e intencional, dada la raíz profundamente inconsciente de la acción humana y sus motivaciones.

> La primera de tales extrañas afirmaciones del psicoanálisis es la de que los procesos psíquicos son en sí mismos inconscientes, y que los procesos inconscientes no son sino actos aislados o fraccionados de la vida anímica total..., sin embargo, el psicoanálisis se ve obligado a oponerse en absoluto a esta identidad de lo psíquico y lo consciente. Para él, lo psíquico es un compuesto de procesos de la naturaleza del sentimiento, del pensamiento y de la voluntad, y afirma que existe un pensamiento inconsciente y una voluntad inconsciente[10].

Por este carácter inconsciente de la ideología es por lo cual pensamos ya desde ella más que hacernos una representación de la misma a modo de un distanciamiento crítico. Este "estar y vivir ya" en el seno de la ideología por su carácter social y cultural obedece a la necesidad que siente el individuo de darse una ubicación, una orientación vital que lo vincule orgánicamente con su medio.

> Este rasgo no es en sí mismo infamante. Consiste en que el código interpretativo de una ideología es algo en lo cual los hombres habitan y piensan, más bien que una concepción que ellos proponen. Empleando otro lenguaje, yo diría que una ideología es operativa y no temática. Obra a nuestras espaldas y no es un tema que tengamos ante nuestros ojos. Más que pensar sobre ella, pensamos a partir de ella[11].

Las funciones de la ideología son, por tanto, múltiples y no siempre deben ser consideradas *a priori* totalmente negativas, a no ser que se presuponga sólo de la perspectiva de Marx, de sus efectos distorsionantes y mistificadores. Pero la ideología, decíamos, también se da más allá de la sociedad de clases en donde cumple un papel integrador de los individuos respecto a la realidad, siendo además una cierta memoria histórica fundacional respecto a eventos claves de la constitución de un grupo o generando una cierta visión de la vida y del mundo que se expresa en una cierta representación o en imágenes que tienen un carácter explicativo sobre los procesos. Por ello mismo la ideología al dar una ubicación vital al individuo en cierto modo justifica su existencia y su acción, al mismo tiempo que le da una perspectiva particular de ver la realidad y que se expresa en su manera de ver el mundo. De este modo, a través de la ideología los hombres se dan una explicación de su vida y de los fenómenos que viven o padecen y dentro de la cual expresan sus deseos, sus proyectos, sus valores, sus intereses, sus angustias. Este carácter explicativo le da al individuo su marco referencial mínimo para usar y tratar las cosas, para tener una cierta opinión de todo justamente con lo que contenta y de ahí el límite infranqueable del conocimiento ideológico. La necesidad de un conocimiento sistemático, metódico que da espacio a la intervención de las ciencias particulares y la necesidad de una visión total, crítica, nos revelan otros niveles de la ideología. Decíamos que una ciencia parte y nunca aniquila el marco ideológico desde el cual se fundamenta la comprensión también cotidiana del individuo, pero por sus mismos procedimientos, técnicas y controles rigurosos se eleva a un nivel superior, distinto. También una filosofía parte de una precomprensión filosófica, ideológica de la realidad, pero su pensar sistemático y racional-lógico no suprime este horizonte espontáneo y natural de la relación primera del hombre con su realidad. Y como no se da una ciencia pura, una filosofía pura, quedan siempre los anclajes de un suelo ideológico que es al ámbito de las experiencias diarias, tan cargadas de significado aun para el filósofo y el científico.

9 ALTHUSSER, Louis, *Polémica sobre marxismo y humanismo*, Siglo XXI, Méjico, 1968, p. 178.

10 FREUD, Sigmund, *Introducción al psicoanálisis*, Alianza, Madrid, 1969, p. 18.

11 RICOEUR, Paul, *Ciencia e ideología*, Rev. Ideas y valores Nos. 42-45, Bogotá, U. Nacional, 1973-75, p. 102.

El aporte de Marx y en general de la sociología del conocimiento consiste en evidenciar las conexiones en general entre los procesos mentales y los procesos sociales. Pero en Marx, dicho análisis unido a las tesis de su concepción particular de la sociedad y su estructura ejemplifican sus efectos distorsionantes y sus posibilidades dentro de la dinámica de las clases sociales: toda ideología es clasista, una ideología es la interpretación de la clase dominante que se hace del hombre y de la sociedad y en la cual involucra sus intereses particulares, existe una lucha ideológica reflejo del conflicto económico y político, la ideología dominante en una sociedad es la de la clase dominante, la ideología es siempre una interpretación invertida e imaginaria de los individuos acerca de sus condiciones de vida tal como se da en el paradigma de la ideología religiosa.

En Marx la ideología adquiere un estatuto básicamente negativo, peyorativo a pesar de que reconoce de que es en la misma ideología donde los hombres adquieren conciencia de su situación y sus contradicciones. La ideología se ofrece entonces como un marco de representaciones cuyo eje y desciframiento lo da su carácter clasista y su función de acuerdo con la dinámica de la lucha de clases: legitimar y racionalizar las relaciones de producción y el sistema en general para la clase dominante; cuestionar, deslegitimar el orden constituido propio de la clase oprimida y consciente. Toda la superestructura es ideológica incluida la filosofía que no escapa a esta causalidad histórico-material, así el filósofo y la filosofía piensen que estén más allá de esa dinámica de base socioeconómica. La filosofía es en esta perspectiva una forma de la conciencia social una ideología particular, la más eminente, la más abstracta, pero no por ello ideología y presente a su modo en la lucha de clases. Si Lenin utiliza la expresión de ideología socialista, es porque supone que la visión del proletariado es cualitativamente distinta, merced al análisis científico que supone para la visión y el análisis de Marx. Althusser retomando esta problemática, opone en forma radical la ciencia histórica y la ideología a la cual sólo le reconoce su dimensión práctica-movilizadora, lo mismo que el carácter partidista de la filosofía a nivel de las ideas.

El problema hoy consiste en analizar hasta qué punto la problemática de la ideología queda agotada en la visión de Marx y si su naturaleza queda totalmente captada sólo como visión distorsionada de la realidad por la dinámica de las clases sociales, si la contraposición entre lo ideológico y lo científico es acertado o si la perspectiva que ofrece la sociología del conocimiento es más adecuada para el juzgamiento de una problemática que está lejos

de descifrarse con el solo instrumental de la sociología y la *economía política*.

3.3 Ideología y praxis

En la praxis se muestra no sólo el carácter activo y transformante del hombre respecto a la naturaleza y la sociedad, sino al mismo tiempo su carácter ideológico, explicativo.

La praxis, en efecto, va precedida de una serie de objetivos, de móviles ideológicos que encauzan o ajustan la actividad. Pero dentro de ella misma se produce al mismo tiempo que la transformación, un proceso explicativo, que poco a poco en diversos niveles va configurando un marco interpretativo que puede expresarse desde las concepciones ingenuas hasta las más críticas y coherentes. Nunca existe en el hombre una pura praxis, una actividad puramente instintiva, mecánica, sino actividad mediada por un marco de representaciones, por una ideología. De ahí que algunos autores reafirmen el papel motivador de la ideología respecto a la acción. Referida a ella como marco inherente la acción se convierte siempre en acción justificada y justificable. Las ideologías, por tanto, dimanadas de la praxis se orientan a ella de acuerdo con sus fines y a su contexto. Esto explica su doble carácter: o legitimante o desfundante respecto a una praxis particular. En el caso de las ideologías políticas se ve muy claro este mecanismo dual de lo ideológico.

La distorsión en este caso de la ideología obedece fundamentalmente a las relaciones de dominio, cuya dinámica objetiva genera las condiciones propias de sistemas de pensamiento más orientados a afianzar dichas relaciones que a un conocimiento objetivo de la realidad. La práctica de la dominación impulsa a racionalizaciones más o menos complejas que justifican dicha situación como "normal" o "natural". Dentro de una sociedad conflictiva, las ideologías también lo son dentro de una dialéctica de mutuas oposiciones y críticas. Aparece entonces sí y en una forma clara, tal como lo podemos hoy observar en una historia de los sistemas políticos, formas ideológicas como mecanismos de encubrimiento y distorsión.

Las ideologías en orden a justificar el esclavismo, el feudalismo, el capitalismo, el racismo, las dictaduras, las diversas manifestaciones del imperialismo... que en algunos casos se han revestido de esquemas "científicos" nos

muestran la faz típicamente encubridora de las diversas formas de colonialismo y neocolonialismo que acuden a la ideología como sistema de legitimación y racionalización del orden existente. La función legitimante en la óptica de afianzar relaciones de poder constituye hoy la base, el modelo de un proceso distorsionador posible de la ideología. Y en la medida en que la ciencia y la filosofía en forma acrítica estén en la misma dinámica pueden convertirse en formas también ideológicas, tal como observa Habermas respecto al papel de la ciencia-técnica dentro de la sociedad actual, o la utilización de la ciencia dentro de los planes de la estrategia militar, o la función de la doctrina de la seguridad nacional dentro del marco del militarismo en América Latina.

3.4 Ideología y filosofía

En la concepción tradicional, la filosofía siempre ha sido pensada como una forma de pensamiento sustante por sí mismo, autosuficiente y el filósofo como un sujeto equidistante de las determinaciones historisociales.

> Herederos del cogito cartesiano, Kant y Hegel no dudan en ningún momento del triunfo de la conciencia por su poder de evidencia y no cabe en ellos la sospecha alguna que les mueva a denunciar a la conciencia misma. De esta manera lo ideológico, como realidad extraña al concepto, liberaba a los filósofos de su presencia y los dejaba cómodamente instalados en un pretendido saber puro, en una conciencia transparente e impoluta, reinado del espíritu, al que denominaron filosofía[12].

Por tanto, la conexión de la filosofía respecto a la estructural social, a las diversas formas de la cultura y la praxis son relativamente recientes y nos remiten, en primer lugar, a la clara conciencia de la conexión entre la sociedad y la dinámica de las ideas en general, incluida la filosofía. Esto no significa reducirla en su significación esencial ni renunciar a su comprensión específica.

Si aceptamos la ubicación de la filosofía dentro de la estructura social y al interior de una forma cultural determinada, necesariamente se generan nexos y conexiones que instauran una dinámica más compleja y diferencial.

12 ROIG, Andrés Arturo, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Bs. As., 1973, p. 218.

Pues si bien la filosofía es la conciencia de la época, según la expresión hegeliana, ese mismo carácter total inherente a su estructura no escapa de por sí al conjunto de sobredeterminaciones materiales, sociales e históricas del todo social. La misma subjetividad del filósofo se ve inmersa dentro de un proceso del cual no es posible que tenga una clara conciencia en su totalidad.

La relación de la filosofía con la ideología es inevitable, pero una cosa es aceptar su ubicación como un elemento dentro de una estructura más compleja y totalizante, y otra el estatuto epistemológico que el marxismo tradicional quiere asignarle a la filosofía en general, y en particular a toda filosofía que no sea la marxista. Podemos hablar más bien con rigor de las posibles conexiones de la filosofía con lo ideológico, que pueden darse dentro de un sentido positivo y negativo.

Si lo ideológico en su manifestación primaria se expresa en un conjunto de ideas y representaciones, este marco espontáneo y explicativo puede muchas veces expresar formas prefilosoficas que en algunos casos pueden constituir la materia prima de elaboraciones críticas y sistemáticas. Lo que se denomina como "filosofía popular" es claro ejemplo de esta posibilidad no siempre negativa del carácter ideológico. El folclor constituye en esta perspectiva un mostrario inagotable, fecundo y sorprendente de esta "sabiduría" que por su experiencia cotidiana y espontánea con las cosas y la vida en general no puede ser desdeñado por el racionalismo a ultranza del científico y del filósofo.

También es posible y ha sido real a través de la historia de la filosofía que por conexiones necesarias con los procesos sociales y culturales, puedan darse manifestaciones concretas que de algún modo lo vinculen con políticas de dominación. Existe como una especie de momento ideológico inevitable que relaciona la filosofía con la ideología y que puede detectarse ya sea dentro de su marco categorial, dentro de determinadas tesis de carácter doctrinal o por el papel social que cumplieron ciertos filósofos y filosofías.

Este momento ideológico puede detectarse especialmente en sus opciones particulares respecto a determinados sistemas políticos (así Platón y Aristóteles respecto al esclavismo), pero esto no significa el cuestionamiento del núcleo central de su filosofía, que puede contener aspectos significativos o verdaderos independientes de sus implicaciones sociales o políticas. Si

Aristóteles justificó el esclavismo y su misma doctrina siglos más tarde fue utilizada en este sentido durante la época de la Conquista para justificar la política colonialista de España, no por ello su metafísica debe considerarse como ideológica en el sentido del marxismo. Los aspectos ideológicos de una filosofía sólo son detectables en forma general, luego de un cierto espacio histórico cuando se estudian sus alcances dentro de la dinámica general de la sociedad. Pero estos alcances pueden dar cabida a una doble valoración, pues en algunas épocas, ciertas filosofías alcanzaron un significativo papel crítico inmediato. No puede invalidarse en forma simple y esquemática la filosofía de Heidegger por su actitud personal discutible con la política del nacionalsocialismo, así como tampoco pueden ser de por sí verdaderas las corrientes de la filosofía de la liberación, por el hecho de tener una opción política de izquierda o de favorecer de algún modo al socialismo en general.

Por otra parte, aun cuando la filosofía parte de lo cotidiano de sus aspectos positivos y negativos, quiere constituirse por su propia naturaleza en un discurso riguroso y crítico de la realidad. Puede aducirse que se trataría, en este caso, de una ideología compleja y sistemática, pero aquí lo discutible es siempre la tesis de fondo acerca de la presunta naturaleza falsa de toda ideología que privilegiaría al solo conocimiento científico como ámbito de verdad y objetividad. Paradójicamente, estas dos últimas afirmaciones no pueden demostrarse a nivel empírico y son sustentadas por formas filosóficas explícitas o implícitas como ocurre con los enfoques del cientificismo que se nutre de esquemas positivistas o neopositivistas aun en ciertas versiones del marxismo.

Es claro que el filósofo en la elaboración de su pensamiento al no poder ser consciente de todos los procesos conscientes o inconscientes de las condiciones de su producción, se ve abocado a este momento ideológico, inclusive quienes tienen una visión crítica del proceso ideológico y quieren utilizar este marco crítico contra otras formas "enemigas" de pensamiento. Pero no por ello podemos sin más equiparar la filosofía con una forma más superior de la ideología como sostiene el marxismo. Una filosofía tiene o puede contener aspectos ideológicos y éstos son más notables cuando se mira su función dentro de la praxis social, pero al mismo tiempo contiene en su estructura básica aspectos significativos que van más allá de estos aspectos coyunturales, un núcleo de verdad que los hace vigentes a través de la historia. Si la filosofía fuese una simple y pura ideología, no serviría más que para repasar los múltiples y variados caminos de la racionalización, de los caminos

tortuosos del pensamiento, siempre en función del enmascaramiento y la ocultación de la realidad. Sería otorgarle sólo al conocimiento científico un ideal de verdad y objetividad que están muy lejos de tener y verificar. Si la categoría ideología es puramente crítica será, sin embargo, fecunda en la medida que señale y evidencie los sí reales caminos de distorsión del hombre hacia la consecución de la verdad. Pero todo esto si la misma ideología no se convierte en ideológica, en pura arma de combate que sirve para esquematizar, simplificar y desarmar al contrario, como ocurre hoy día.

3.5 Filosofía y cultura

La sociología del conocimiento y otras ciencias afines, en particular la lingüística, nos han proporcionado una visión más exacta de la estructura de todo conocimiento (incluido, claro está, el filosófico). Así sabemos que la realidad que experimentamos y expresamos, es decir, la realidad experiencial está intrínsecamente modificada y condicionada por el bagaje social, intelectual y cultural, que vamos traspasando del pasado al presente: el modelo cultural, que llena y penetra nuestra subjetividad. Esto significa, en otras palabras, que la filosofía no se constituye sólo a partir de sí, sino desde una experiencia que le antecede y que en cierto modo la condiciona. El ejemplo claro de una filosofía que se constituye sólo a partir de sí nos lo da Hegel cuando afirma:

> Nosotros queremos dejar esto bien afirmado. Lo que el hombre tiene de más que el animal, lo posee por el pensamiento. Todo lo que es humano, lo es solamente porque el pensamiento está activo en ello; puede tener la apariencia que quiera: en tanto que se es humano, se es solamente por el pensamiento. El hombre se distingue del animal solamente por esto. Pero el pensamiento, en tanto que es así lo esencial, lo sustancial, lo activo en el hombre, tiene que ocuparse de una infinita multiplicidad y diversidad de objetos. Pero tanto más excelente será cuanto más él se ocupe sólo de lo más excelente que él posea, del pensamiento mismo, cuando se quiera sólo a sí mismo, tenga que ver solamente consigo mismo. Pues su ocultación consigo mismo es esto: distinguirse, buscarse; y esto ocurre solamente en tanto que él se produce. El pensamiento es activo solamente mientras que se produce; él se produce a través de su actividad misma. El pensamiento no es inmediato; existe solamente mientras que él se produce a sí mismo. Lo que él así produce es la filosofía[13].

13 HEGEL, F., *Introducción a la historia de la filosofía*, Aguilar, Bs. As., 1968, p. 29.

La concepción de la filosofía en Hegel, como la esfera del pensar puro en cuanto universal, supone que el pensamiento cuando se concentra sólo en sí no está afectado por ninguna particularidad. Y este presupuesto es precisamente el que está hoy cuestionado a partir de los análisis sociológicos sobre los condicionamientos de todo pensar. Y es que la concepción del filosofar como un espacio trascendente más allá de toda "situacionalidad" que se desarrolla en la esfera puramente teorética parte ya desde la tradición griega, tanto en Platón como en Aristóteles, y que da como resultado la escisión profunda entre la esfera del pensar y la práctica real histórica, pero esto es precisamente parte de las condiciones mismas de la sociedad griega, que dada su estratificación esclavista colocaba en la pura teoría el campo específicamente humano de la realización y la verdad.

Existen hoy, de hecho, dos caminos para una comprensión de los presupuestos de la filosofía: una autocomprensión interna, que es la tradicional y predominante; la filosofía misma trata de autoexplicarse y justificarse señalando, además, su objeto, su concepción de la realidad, marcando los límites y las diferencias con otras formas específicas del conocimiento y de la práctica, señalando los nexos o no que la unen con la sociedad, con la cultura, con la praxis política. En esta perspectiva la filosofía aparece en el mundo y en la historia sin pecado ni mancilla, pues ella misma es la que dictamina sus relaciones hacia afuera desde el pensamiento puro. Los textos de filosofía en su mayoría conservan esta estructura, pues partiendo de una definición de la filosofía desde la filosofía misma se ven las demás relaciones y diferencias. Diríamos, metafóricamente, que en esta forma la filosofía viene del cielo para fecundar la tierra, ella es la que determina la realidad y no es la realidad la que condiciona y determina a la filosofía.

El segundo camino es el ya iniciado por Comte: la filosofía no es un puro acto individual o mental sino una actividad particular al interior de la sociedad. Tendríamos entonces una autocomprensión externa del pensar filosófico: cómo se ve la filosofía, su contenido, su función pero desde la perspectiva de la estructura social y la cultura dentro de la cual la filosofía es una actividad específica. En este sentido el mismo Hegel había ya entrevisto la conexión real entre la filosofía y la sociedad: "La filosofía es idéntica al espíritu de la época en que ésta aparece; la filosofía no está por encima de su tiempo, ella es solamente la conciencia de lo sustancial de su tiempo, o el saber pensante de lo que existe en el tiempo"[14]. Sólo que para

14 *Ibíd.*, p. 105.

Hegel la filosofía identificada como la época expresada en conceptos era parte y sólo un momento del desarrollo de la Idea Absoluta. Detrás de la relación filosofía-sociedad se supone una trascendentalidad que explica cómo y por qué la filosofía piensa lo fundamental, pero en su nivel está más allá del tiempo por la forma en cuanto pensamiento esencial y cómo surge en un momento determinado de acuerdo con la dialéctica de la Idea Absoluta en su proceso de autoconocimiento.

Después de Hegel, este campo trascendental es abolido y tanto Comte como Marx establecen un campo puramente histórico, inmanente a la misma realidad histórica a partir de la cual quieren ubicar y señalar la función de las filosofías. Desde el materialismo histórico y luego desde las formas diferentes de la sociología del conocimiento se establece claramente la relación orgánica entre las categorías mentales y las estructuras sociales, de tal forma que todo el saber aparece condicionado por la situación social en la cual viven y trabajan los individuos y este saber a su vez contribuye, aunque no se lo proponga, a modificar la estructura social. Este enfoque de los condicionamientos sociales de las categorías mentales "estaba" ya presente en forma inicial en diversos autores de los siglos XVI, XVII y XVIII (Maquiavelo, Bacon, Malebranche, Pascal, Voltaire, Montesquieu, Condorcet, Saint Simon), y viene luego acentuado por la crisis del romanticismo idealista y por las que se le oponían.

En tal sentido tales materiales vuelven a reaparecer con explicaciones diferentes en Marx, en el positivismo, en Nietzsche y en el historicismo alemán. Desde estas perspectivas (en efecto las determinaciones sociales del pensamiento tienen una explicación diferente, según los autores Marx, Scheler, Sorokin, Lukacs, Gramsci, Durkheim, Dilthey, Simmel, Mannheim), que van desde formulaciones deterministas hasta formas más matizadas de la especificidad de la vida cultural y espiritual, suponen de todas formas la evidencia de que toda forma de pensamiento, incluido el filosófico, hunden sus raíces en supuestos histórico-sociales y que de alguna forma la sociedad influye en la orientación de una filosofía y en las funciones que puede desempeñar independientemente de la intencionalidad de los filósofos. De esta forma, aparece que ninguna filosofía escapa a la causalidad y la aceptación de los diversos niveles de la sociedad, sin que ello signifique la disolución de la filosofía como pura forma ideológica, como suponen ciertas versiones del marxismo. Importa acabar con la idea, o más bien con el mito, de una filosofía que existiera en sí, que surgiría no se sabe por qué milagro del cielo de las ideas o del cerebro de los filósofos.

En realidad, como lo subraya acertadamente Gramsci, esta filosofía es un fantasma, pues la "filosofía en general no existe" sino únicamente filosofías diversas y hasta contrapuestas en el espacio como en el tiempo. Las filosofías constituyen un fenómeno histórico segundo, tardío y siempre relativo: expresan la manera de vivir y de pensar propia de los individuos, de grupos sociales y de épocas históricas determinadas. Es que anteriormente a toda reflexión teórica y como su condición primordial y básica, hay la situación de hecho de individuos vivos que se esfuerzan laboriosamente en hacer y pensar la historia de la que, en la que, y a la que nacen. La vida, para decirlo de otro modo más sencillo, es la fuente inagotable y siempre actual del pensamiento, de un pensamiento que es primeramente comportamiento práctico y espontáneo, no reflexión crítica y autoconsciente. La filosofía "técnica", el logos coherente, nace de su "otro", de la contingencia original y propia de cada uno, de los enfrentamientos y de las contradicciones sociales de las crisis que marcan las épocas y las culturas. No es otra cosa que la existencia misma, personal, colectiva e histórica, que trata de comprenderse, expresarse y orientarse[15].

Anterior y como supuesto material y cultural existen poderosas fuerzas sociales que de algún modo influyen en el filósofo y en el perfil concreto de una filosofía. Si Hegel entendía que existía una relación entre filosofía y el momento histórico, tales relaciones, al interior de la misma historia, son las que afectan desde "abajo" al mismo filosofar. El filósofo totaliza el saber de la época gracias a ciertos esquemas rectores que traducen y expresan las actitudes básicas del momento. En este sentido afirma Sartre que toda filosofía es práctica, aunque en un principio parezca de lo más contemplativa; el método es un arma social y política. La relación de la filosofía con la sociedad y la cultura se fundamenta en la praxis que alimenta:

La filosofía se les presenta a algunos como un medio homogéneo; los pensamientos nacen y mueren en ella, los sistemas se edifican para después hundirse. Para otros es cierta actitud que siempre tenemos la libertad de adoptar. Para otros, en fin, un sector determinado de la cultura. Para nosotros, la filosofía no es; la consideramos de una manera o de otra, esta sombra de la ciencia, esta eminencia gris de la humanidad no es más que una abstracción hipostasiada. De hecho, hay filosofías. O más bien —porque nunca se encontrará más de una que esté viva— en circunstancias muy definidas, una filosofía se constituye para dar su expresión al movimiento general de la sociedad y mientras vive, ella es la que sirve de medio cultural a los contemporáneos[16].

15 FRANCIS, Guibal, *Gramsci, filosofía, política, cultura*, Tarea, Lima, 1981, p. 74.

16 SARTRE, J. P., *Crítica de la razón dialéctica*, t. I, Losada, Bs. As., 1978, p. 15.

Mirada por otra parte la filosofía, pero desde el marco de una cultura determinada, la encontramos también como una expresión objetiva que asume perfiles específicos, según el *ethos* de las diversas expresiones culturales. Toda filosofía en este sentido es expresión refleja de una cultura determinada: se enraíza en un determinado contexto histórico, vital y está en estrecha relación con los problemas políticos de su momento. De ahí que una filosofía sin supuestos parte del supuesto de que el filósofo y la filosofía se constituyen en un campo equidistante de todo nexo con la historia, la cultura y la sociedad que le sirven de suelo nutricio. Lo contrario no significa que la filosofía tenga siempre un carácter inmediatista, una función puramente instrumental, coyuntural, sólo que de alguna manera por sus conexiones extrafilosóficas influye en el marco general de la sociedad.

Los grandes aportes de la antropología cultural en el siglo XX nos evidencian, por otra parte, no sólo un sentido más complejo y multiforme de la cultura sino la gran diversidad y riqueza que están a la base de toda cosmovisión, incluyendo la filosófica. El sentido de la realidad, las nociones de tiempo, espacio, de experiencia, son menos universalistas de lo que se suponía hasta el momento. Precisamente, durante siglos la cultura europea se consideró la cultura, el paradigma absoluto, universal y por tanto guía y soporte de todo proyecto civilizador, en función de la cual todas las demás manifestaciones culturales son simplemente subculturas frente al modelo ejemplar. Bajo este signo eurocentrista fueron hechas durante siglos las políticas colonialistas y neocolonialistas, estableciendo una ambigua relación cultural con las culturas nativas expresada casi siempre en términos de imposición cultural. A este fenómeno no escapó, como era lógico, la historia y la cultura latinoamericana que si bien se entiende hoy como un proceso singular de mestizaje, no ha sabido hasta el momento dialectizar elementos tan heterogéneos, dándose más bien una línea de predominio europeísta tal como de hecho han operado las diferentes clases de la dominación respecto a la metrópoli de turno (España, Inglaterra, EE.UU.). Lo que aquí se critica no es la cultura europea (en último término, esas son las raíces orgánicas de nuestra actual concepción del mundo y en fin de cuentas son más de veinte siglos de conformación de un patrimonio que ha producido hasta ahora lo mejor y lo peor de la civilización actual) sino el carácter absoluto de su pretensión universalista, que ha sido cuestionada cada vez más por los estudios de las demás culturas, en función de lo cual tendemos hoy no simplemente a valorarlas como es debido, sino a tener una visión mucho más matizada y pluralista de la misma cultura.

La conciencia nacionalista de las excolonias ha acentuado este carácter particular de la cultura y aun cuando ha producido exageraciones cercanas al chovinismo, nadie puede ignorar la inmensa riqueza que para la humanidad significa una unidad cultural salpicada de múltiples expresiones particulares. Esto supone revalidar entonces otras formas de pensar, de asumir la vida, otra concepción y jerarquización de los valores (precisamente es sintomático que nuestros estudios de historia, geografía, filosofía, religión, etc., sólo tengan como marco predominante el contexto europeo).

Esto supone para la reflexión filosófica, en primer lugar, una relativización de la cultura europea y una apertura a las expresiones culturales del Asia, Africa y América Latina en lo que tienen de raíz con Europa y en lo que tienen de particular. El que la filosofía tenga conciencia cada vez más lúcida de sus relaciones orgánicas con la sociedad y con la cultura no significa, en modo alguno, validar las posiciones filosóficas del relativismo cultural o del historicismo sino que la filosofía se capta así en una condición más real, pues puede delimitar sus horizontes, sus condicionamientos y, sobre todo, puede mediar el proceso histórico de un modo más claro y coherente. Tal vez en este sentido un filósofo hoy tiene un panorama y una mira más contextuada que todos los filósofos de la antigüedad, e incluso del medievo.

La relativización de la cultura europea, por otra parte, no puede significar antieuropeísmo o la indebida generalización de que siempre ha sido una cultura de dominación, como afirman algunos pensadores latinoamericanos, pues de ellos mismos nos vienen los aportes de todo pensamiento crítico y liberador, tal como se evidencia en los presupuestos de los mismos filósofos y teólogos latinoamericanos. El mismo proceso cultural de dominación, quitados sus vestigios de imposición, de hecho ha dejado en las antiguas colonias rasgos culturales valiosos que no se pueden echar a la borda simplemente por un exagerado nacionalismo. Bartolomé de Las Casas era español, en pleno proceso colonialista, ¿pero qué pensador lúcido no se identifica con sus posturas de lucha por la justicia y la significación de su pensamiento en la cultura latinoamericana? El fin del eurocentrismo y del etnocentrismo simplemente permiten hoy un diálogo cultural mucho más matizado y enriquecedor, a su vez que la tarea de un conocimiento más particular de nuestras manifestaciones culturales, pues todo diálogo supone como mínimo posturas y aportes diferentes.

Habría inclusive que replantear y sospechar si cierta forma de presentar la filosofía como un discurso eminentemente universal sin estas mediaciones culturales, no obedecen en el fondo a esta perspectiva absolutista de la cultura europea, de un pensar más allá de todo particularismo en la medida en que no se acepta ni se ve otra forma de ser y de pensar, en la medida en que el horizonte de la filosofía sea precisamente el entorno de la cultura europea. La universalidad en efecto, se plantea hoy más en términos de unidad mediada a través del reconocimiento de las particularidades y por tanto más como una meta, un punto de llegada, una intencionalidad y no como el presupuesto, el punto de partida de un pensamiento que desde su inicio es por naturaleza universal. De este modo sólo si se toma en serio lo cultural-particular y se media en diálogo y en una confrontación, se podrá aspirar a un grado de universalidad tal que lo común sea la expresión de las diferencias específicas.

Finalmente, si toda filosofía tiene sus nexos con la cultura que le sirve de suelo nutricio, en la medida en que todo filosofar parte de una experiencia concreta, se puede pensar que el proyecto de una filosofía latinoamericana es el espacio teórico de constitución de una expresión cultural determinada, que se piensa a sí misma en su particularidad, en función de una presencia que de algún modo quiere aportar elementos tales que son imposibles dentro de otra cultura. Es claro que si también por cultura y que por etnia somos de algún modo europeos —no totalmente europeos— debemos tener una relación crítica que asuma lo mejor de ella en función de nuestra propia particularidad histórica. Todo lo anterior y que sirve de base a todo este ensayo, es lo que queremos decir con la expresión y la necesidad de una filosofía primeramente en perspectiva latinoamericana.

SINOPSIS

El hombre vive su vida dentro de una atmósfera ideológica determinada ya por un conjunto de factores sociales y culturales como algo inherente a su estar en el mundo, como algo necesario a su ser y a su obrar. Esta dimensión ideológica de la vida humana ha sido objeto en los últimos siglos de un estudio crítico que va desde el análisis filosófico hasta los hechos por la economía política y la sociología del conocimiento. Existe una tendencia muy fuerte a reducir la ideología a cono-

cimiento falso e ilusorio contrastándola con la ciencia como conocimiento verdadero y único. Y aun cuando la ideología en efecto cumpla funciones sociales determinadas sea de modo consciente o inconsciente tiene otras funciones y otra naturaleza que no se opone del todo a un saber crítico y metódico. Además sólo desde la absolutización de la ciencia puede darse una condenación y una interpretación totalmente negativa del proceso ideológico. Todo saber, incluida la práctica científica, conllevan siempre una dimensión ideológica. Esta relación es aún más notoria cuando se relaciona en función de la praxis. Menos aún la tendencia unilateral de reducir la filosofía a una forma superior y específica de lo ideológico.

LECTURA
BUSQUEDA DE CRITERIOS DEL FENOMENO IDEOLOGICO*

Ubicación de la lectura

Paul Ricoeur nos conduce al análisis crítico de un concepto bastante problemático y ambiguo: la ideología. El uso ordinario y predominante en nuestro contexto es el que le ha asignado el marxismo como visión falseada de la realidad. Este uso crítico si bien contiene elementos valiosos de interpretación no es exclusivo y no agota la naturaleza de la ideología como lo demuestra la insurgencia de la sociología alemana del conocimiento. En este sentido se trata de rescatar un estatuto positivo para esta categoría que de hecho se aplica sin más a la filosofía ubicándola sólo como una forma elaborada y sistemática de conciencia social.

Problematización

El término ideología tiene una larga historia sobre todo desde el Renacimiento. ¿Tiene hoy el mismo sentido que tuvo en su formulación primera en Destutt de Tracy? ¿Esta noción es estrictamente filosófica o proviene más bien del lenguaje de las ciencias sociales? ¿Se

* RICOEUR, Paul, "Ciencias e ideología", en *Ideas y valores*, Nos. 42 y 45, 1973-1975, pp. 100-103.

puede identificar sin más la filosofía y la ideología? ¿Cuáles son los puntos de diferencia entre el enfoque marxista de la ideología y el de la escuela alemana de la sociología del conocimiento? ¿El mismo marxismo no es acaso una ideología? ¿Puede el hombre vivir sin una ideología? ¿Existe una antítesis radical entre la ideología y la filosofía? ¿El análisis crítico de la ideología no es ella misma una ideología?

Para describir el fenómeno ideológico no me colocaré, en primer lugar, en el plano que ofrece el análisis en términos de clases sociales y de clase dominante. Más bien que partir del concepto de ideología que corresponde a tal análisis, me propongo llegar a él. De esta manera me encontraré en el camino al marxismo y seguiré adelante.

Recorreré tres etapas.

El análisis weberiano del concepto de acción social y de relación social me suministrará el punto de partida. Para Max Weber se da acción social cuando el comportamiento humano es significativo para los agentes individuales y cuando el comportamiento de un individuo se orienta en función de otro. La idea de relación social añade a este doble fenómeno de significación de acción y de orientación mutua la idea de una estabilidad y de una previsibilidad de un sistema de significaciones. Pues bien, es en este nivel del carácter significativo mutuamente orientado y socialmente integrado de la acción, donde aparece en toda su originalidad el fenómeno ideológico. Está ligado a la necesidad que tiene un grupo social de darse una imagen de sí mismo, de representarse, en el sentido teatral de la palabra, de ponerse en escena. Este es el primer rasgo desde el cual quiero partir.

¿Por qué esto es así? Jacques Ellul, en un artículo que mucho me ha impresionado e inspirado considera como primitiva la relación que una comunidad histórica mantiene con el acto de fundación que le ha dado origen: Declaración americana de los Derechos, Revolución Francesa, Revolución de Octubre, etc. La ideología es función de la distancia que separa la memoria social de un advenimiento que se trata no obstante de repetir; su papel no consiste solamente en difundir la convicción más allá del círculo de los padres fundadores, para convertirla en el credo de todo el grupo; consiste también en perpetuar su energía inicial más allá del período de efervescencia. Es precisamente en este distanciamiento, característico de todas las situaciones que se presentan posteriormente, cuando intervienen las imágenes y las interpretaciones. Un acto de fundación puede siempre ser retomado y reactualizado en una interpretación que lo modela retroactivamente, por medio de una representación de sí mismo.

Quizá no exista grupo social que no posea una relación indirecta con su propio nacimiento. Esta es la razón por la cual el fenómeno ideológico comienza muy pronto: con la domesticación que se hace por medio del recuerdo se da comienzo efectivamente al

consenso, pero también a lo convencional y a la racionalización. En este momento la ideología ha dejado de ser mobilizadora para ser justificadora, o mejor, sigue siendo mobilizadora precisamente porque es justificadora.

Aquí aparece el segundo rasgo de la ideología en este primer nivel: su dinamismo. La ideología tiene que ver con lo que podríamos denominar una teoría de la motivación social. Ella es a la praxis social lo que un motivo a un proyecto individual: un motivo es al mismo tiempo lo que justifica y lo que impulsa. Del mismo modo argumenta la ideología. Está movida por el deseo de demostrar que el grupo que la profesa tiene razón en ser lo que es. Sin embargo, no hay que sacar conclusiones demasiado rápidas contra la ideología: su papel mediador sigue siendo irreemplazable; se expresa en el hecho de que la ideología es siempre más que un *reflejo*, en la medida en que es también *justificación y proyecto*. Este carácter "generativo" de la ideología se expresa en el poder fundador de segundo grado que ejerce ante las empresas y las instituciones que de ella reciben la creencia en el carácter justo y necesario de la acción instituida.

Pero, ¿de qué manera la ideología preserva su propio dinamismo? Tenemos que proponer un tercer rasgo, a saber: toda ideología es simplificadora y esquemática. Es una clave, un código para darse una visión de conjunto, no sólo del grupo sino de la historia y, en último término, del mundo. Este carácter "codificado" de la ideología es inherente a su función justificadora; su capacidad de transformación no se preserva sino a condición de que las ideas que lleva consigo se conviertan en opiniones, que el pensamiento pierda rigor para aumentar su eficacia social, como si sólo la ideología pudiese mediatizar no solamente la memoria de los actos fundadores sino también los mismos sistemas de pensamiento. De este modo todo puede llegar a ser ideológico: la ética, la religión, la filosofía.

Esta "mutación de un sistema de pensamiento en un sistema de creencia" dice Ellul, es el fenómeno ideológico. La idealización de la imagen que un grupo elabora de sí mismo no es sino el corolario de esta esquematización. En realidad, es a través de una imagen idealizada como un grupo se representa su propia existencia, y es esta imagen la que, de rebote, refuerza el código interpretativo; esto se aprecia en el hecho de que, desde las primeras celebraciones de los hechos fundadores, aparecen los fenómenos de ritualización y de esterotipia; un vocabulario ha nacido ya y con él un orden de "denominaciones correctas": es el reino de los *ismos*. La ideología es, por excelencia, el reino de los ismos: liberalismo, socialismo. Quizá no haya ismos para el pensamiento especulativo en sí mismo, sino como asimilación a ese nivel de discurso: espiritualismo, materialismo...

Este tercer rasgo permite percibir lo que llamaré el carácter dóxico de la ideología: el nivel epistemológico de la ideología es el de la opinión, la *doxa* de los griegos. O, si preferimos la terminología de Freud, es el momento de la racionalización. Por este motivo, se expresa satisfactoriamente en máximas, en slogans, en fórmulas lapidarias. Por esta misma razón, nada está más cerca de la fórmula retórica —arte de lo probable y de la persuasión— que la ideología. Esta aproximación supone que la cohesión social no puede asegurarse a menos que se supere el optimum dóxico que corresponde al nivel cultural medio del grupo en consideración. Pero, una vez más, no podemos apresurarnos a denunciar esto como fraude o patología ya que este esquematismo, esta idealización, esta retórica constituyen el precio que hay que pagar para que las ideas sean eficaces socialmente.

Con el cuarto rasgo que quiero señalar comienzan a precisarse los caracteres negativos generalmente atribuidos a una ideología. Este rasgo no es en sí mismo infamante. Consiste en que el código interpretativo de una ideología es algo *en lo cual* los hombres habitan y piensan, más bien que una concepción *que* ellos proponen.

Empleando otro lenguaje, yo diría que una ideología es operativa y no temática. Obra a nuestras espaldas y no es un tema que tengamos ante nuestros ojos. Más que pensar sobre ella, pensamos a partir de ella. La posibilidad de disimulación, de distorsión, que se vincula desde Marx a la idea de imagen invertida de nuestra propia posición en la sociedad, proviene de ahí. En realidad es imposible para un individuo, y aún más para un grupo, formular, tematizar y plantear todo en objetos de pensamiento. Esta imposibilidad —sobre la cual reflexionaré ampliamente haciendo una crítica de la idea de reflexión *total*— es la que hace que una ideología sea por naturaleza una instancia no crítica. Parece que la no transparencia de nuestros códigos culturales sea una condición de la producción de los mensajes sociales.

El quinto rasgo complica y agrava ese estatuto no reflexivo y no transparente de la ideología. Pienso en la inercia y en el retardo que parecen caracterizar al fenómeno ideológico. Este rasgo parece ser el aspecto *temporal* específico de la ideología. Significa que lo nuevo no puede ser recibido sino a partir de lo típico, surgido a su vez de la sedimentación de la experiencia social. Es aquí donde se puede insertar la función de disimulación. Se ejerce en particular frente a realidades efectivamente vividas por el grupo, pero inasimilables por el esquema regulador. Todo grupo presenta rasgos de ortodoxia, de intolerancia ante la marginalidad. Tal vez no sea posible ninguna sociedad radicalmente pluralista, radicalmente permisiva. Existe algo que es intolerable. Un intolerable a partir del cual se produce la intolerancia. Lo intolerable comienza cuando la novedad amenaza gravemente la posibilidad de que el grupo se reconozca, se reencuentre. Parece que este rasgo contradijera la primera función de la ideología que consiste en prolongar las consecuencias del impacto del acto fundador. Sin embargo, esta energía inicial tiene una capacidad limitada, obedece a la ley del desgaste.

La ideología es, al mismo tiempo, efecto del desgaste y resistencia al desgaste. Esta paradoja está inscrita en la función inicial de la ideología, a saber, perpetuar un acto fundador inicial bajo la forma de la "representación". Por esta razón la ideología es, a un mismo tiempo, interpretación de lo real y agotamiento de lo posible. Toda interpretación se produce en un campo limitado; pero la ideología produce un estrechamiento del campo con respecto a las posibilidades de interpretación que pertenecen al impulso inicial del acontecimiento. Es en este sentido como podemos hablar de cierre ideológico. Más aún, de ceguera ideológica. Sin embargo, aun cuando el fenómeno se oriente hacia lo patológico conserva restos de su función inicial. Sólo a través de un código ideológico es posible que se produzca una toma de conciencia; de este modo la ideología se siente afectada por la inevitable esquematización; al sentirse afectada se sedimenta, en tanto que los hechos y las significaciones cambian. Esta paradoja nos lleva al umbral de la función tan subrayada de *disimulación*.

Problematización

1. *Ideología y filosofía no se pueden confundir o identificar sin más. Pero:*
   a. *¿No da la impresión de que el discurso del filósofo por no tener controles de verificación tiene que ser de por sí ideológico?*
   b. *¿No se manifiestan muchos filósofos en el plano social y político tan falibles y mortales como todos los demás individuos?*
   c. *¿Cómo definir y defender el discurso filosófico como enteramente riguroso y objetivo frente al discurso de las ciencias?*
   d. *¿No es a veces la filosofía una simple conciencia global de los problemas de una época?*
   e. *¿La historia misma de las ideas filosóficas no evidencia acaso sus condicionamientos históricos, sociológicos, culturales?*

2. *La ideología, según el marxismo es siempre un discurso ilusorio y distorsionado de la realidad. Entonces cómo explicar que:*
   a. *¿Los mismos marxistas apelan a la ideología para sus motivaciones partidistas?*
   b. *¿La ciencia no es suficiente para darnos una explicación total de la realidad? ¿Es casi imposible un discurso puramente científico que no contenga alusiones ideológicas? ¿Es imposible dirigirnos a los demás siempre y en toda parte en términos puramente científicos? ¿La revolución es algo más que un esquema científico y que en el fondo nadie daría la vida por los demás si no es por el convencimiento ideológico?*
   c. *¿La ética y los valores no se expresen de la misma manera que el plano de las ciencias naturales?*
   d. *¿Muchas de las críticas de Marx no están sólo desde la perspectiva económica sino desde la instancia filosófica?*

3. *Durante muchos siglos el patrón del eurocentrismo ha influido notoriamente en las relaciones con las demás culturas. Esto implicaría hoy que:*

   a. *¿La cultura europea está en plena decadencia y en crisis profunda?*
   b. *¿Lo primero es el estudio particular de cada cultura y segundo sus posibles relaciones con la cultura europea?*
   c. *¿Todo es relativo a cada cultura y que no existe un patrón absoluto de verdad en ningún ámbito del saber?*
   d. *¿La preocupación y la tarea principal de cada país y de nuestro continente debería ser la creación de un pensamiento propio, autóctono?*

4. *Una filosofía tiene una innegable relación con una cultura determinada que le sirve de soporte a su experiencia original de la realidad. Implica esto que:*

   a. *¿La filosofía sea sólo una forma refleja de una cultura determinada?*
   b. *¿La filosofía europea es sólo válida dentro de su contexto cultural específico?*
   c. *¿Los conceptos filosóficos jamás rebasen el horizonte de su historia y de las condiciones culturales de una época? ¿No se explica en gran parte el existencialismo por el impacto de las guerras mundiales y el marxismo por las condiciones de la sociedad industrial?*
   d. *¿No sería posible un pensamiento filosófico latinoamericano si antes no tenemos una clara conciencia e identidad de nuestros problemas y posibilidades culturales?*

5. *Se afirma de forma contundente que la única función de la ideología es principalmente a nivel psicosocial, como movilizador y justificador de las acciones. Pero:*

   a. *¿No es acaso ilusoria y falsa la visión y división tradicional entre la ciencia como campo de la verdad y la ideología como campo del error?*

   b. *¿Cómo motivar a grupos enteros a través de la ideología si previamente le otorgamos sólo un estatuto negativo?*
   c. *¿No se esconde en esta visión dualista una cierta filosofía y un cierto modo unilateral de presentar el carácter del conocimiento científico y el mismo método científico? ¿No se trata muchas veces de un positivismo larvado que en nombre de la ciencia esconde es una cierta filosofía de la ciencia hoy muy discutible?*

Bibliografía

ADORNO, T., *Crítica cultural y sociedad*, Ariel, Barcelona, 1978.

BACON, F., *Novum Organum*, Losada, Bs. As., 1970.

CASSIRER, E., *Filosofía de la ilustración*, FCE, Méjico, 1978.

DILTHEY, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, Rev. de Occidente, Madrid, 1980.

GOLDMANN, L., *Las ciencias humanas y la filosofía*, Nueva Visión, Bs. As., 1979.

GEIGER, T., *Ideología y verdad*, Amorrortu, Bs. As., 1978.

HABERMAS, J., *Teoría y praxis*, Amorrortu, Bs. As., 1980.

HORKHEIMER, M., *Teoría crítica*, Seix Barral, Barcelona, 1980.

KOLAKOWSKI, L., *El hombre sin alternativa*, Alianza, Madrid, 1982.

LUKACKS, G., *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, Méjico, 1980.

MANNHEIM, Karl, *Ensayos de sociología de la cultura*, Aguilar, Madrid, 1978.

MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, Seix Barral, Barcelona, 1980.

MARX-ENGELS, *La ideología alemana*, Grijalbo, Méjico, 1978.

LENK, Kurt, *El concepto de ideología*, Amorrortu, Bs. As., 1971.

WOLFF, K., *Contribución a la sociología del conocimiento*, Amorrortu, Bs. As., 1979.

4

ESPECIFICIDAD DEL QUEHACER FILOSOFICO

Objetivos específicos

1. **Delimitar en forma histórica y sistemática el objeto, la naturaleza y la función de la filosofía.**

2. **Identificar los problemas fundamentales de la filosofía occidental al mismo tiempo que los diferentes métodos de reflexión desde la mayéutica socrática hasta el actual método estructuralista.**

3. **Identificar los enfoques de Aristóteles y Heidegger como polos centrales de la comprensión radical de la filosofía.**

Problemática

A pesar de sus condicionamientos, la filosofía no pierde su especificidad y su carácter de dimensión constitutiva de la vida humana; mucho menos, como pretenden algunos, ni está relegada al campo de las ilusiones ideológicas ni es la prehistoria de los conocimientos científicos.

El concepto de la filosofía, su objeto, su especificidad, fueron pensados y elaborados por los griegos, en particular por Aristóteles, quien legó a la posteridad un sentido tal del problema que hasta el día de hoy conserva su vigencia. Nos dice Zubiri que "para Aristóteles, como para todo buen griego, toda ciencia ha de tener un objeto real y unos principios propios". La elevación de la filosofía a una indagación rigurosa fue obra de Aristóteles y su genialidad radicó en no pretender que el objeto propio de la filosofía fuese un sector particular de la realidad sino la realidad entera, la realidad en cuanto tal.

Esto no significa que no existan y hayan existido otras formas de pensar la filosofía y su objeto, tanto en el oriente, como en la misma filosofía europea, pero lo que asignó Aristóteles a la tradición filosófica fue una orientación clara de la misma al concebirla como indagación rigurosa de la realidad en cuanto tal. Surgen, sin embargo, varios interrogantes: ¿En qué sentido definió Aristóteles la filosofía como ciencia? ¿La noción de ciencia es hoy igual o diferente al contexto aristotélico? ¿El objeto de la filosofía es igual al de las ciencias particulares

o semejante? ¿Podemos distinguir ciencia y filosofía? ¿No han defendido otros filósofos el ideal de concebir la filosofía como una ciencia estricta? ¿Cuáles son los problemas fundamentales de la filosofía? ¿Cuál es su método o sus métodos? ¿Es la filosofía un quehacer de todos los hombres o de unos pocos?

"El saber y el conocimiento por sí mismo corresponden sobre todo a la ciencia de lo cognoscible en el sentido supremo. Quien elige el saber por sí mismo, eligirá por lo general la ciencia suprema, que es la ciencia de lo cognoscible en el sentido último. Ahora bien, cognoscibles en sentido supremo son los primeros principios y las causas, pues por ellos y desde ellos se conoce todo lo demás, mientras que esto no se conoce desde lo subordinado. La más soberana entre las ciencias, superior a la que sirve, es aquella que conoce la finalidad de por qué hay que hacer cada cosa; y esa finalidad es el bien en cada caso concreto y lo mejor en la naturaleza entera"[1].

"Por naturaleza tienen todos los hombres deseo de saber"[2].

"En lo que nosotros afirmamos sobre Dios hay dos tipos de verdad. Algunas cosas, en efecto, son verdaderas respecto de Dios, pero superan toda la capacidad de la razón humana, como el que Dios sea uno y trino. Pero hay otras cosas que sólo la razón humana puede alcanzarlas, como que Dios existe, que es uno y algunas otras de esta índole, que también los filósofos han podido demostrar con sus razonamientos, a lo cual los condujo la luz de la razón natural"[3].

"Yo quería explicar aquí ante todo qué es filosofía, y empecé por las cosas más sencillas, como que la palabra filosofía significa estudio de la sabiduría y que por sabiduría no sólo se entiende la astucia habitual sino un saber completo sobre todas las cosas, que el hombre puede

1 Aristóteles, *Metafísica.*

2 *Ibíd.*

3 DE AQUINO, Tomás, *Suma teológica.*

conocer, tanto con vistas a obtener una orientación para su vida, como para conservar su salud y descubrir todas las artes. Quise explicar, además, que para el logro de ese saber es necesario partir de las causas primeras. Así pues, quien se esfuerza por obtener ese conocimiento (y eso es lo que propiamente se llama filosofar), debe empezar por la investigación de esas causas primeras, que son justamente los principios. Dos son las condiciones fundamentales respecto de tales principios: la primera, que sean tan claras y evidentes que el espíritu humano no pueda dudar de su verdad al considerarlas atentamente; la segunda, que el conocimiento de las otras cosas dependa de las mismas hasta el punto de que los principios puedan conocerse sin el conocimiento de esas cosas, pero no a la inversa: que puedan conocerse esas cosas sin los principios. Según ello conviene intentar el derivar de esos principios, el conocimiento de las cosas que dependen de ellos, en tal forma que a lo largo de toda la serie de derivaciones no exista nada que no sea totalmente claro"[4].

"La filosofía es la idea de una sabiduría perfecta, que nos muestra los objetivos últimos de la razón humana. En el concepto escolástico de filosofía ésta comprende dos partes: primera, una suficiente provisión de conocimientos racionales, y una conexión sistemática de conocimientos, o una vinculación de los mismos en la idea del todo. Mas por lo que respecta a la filosofía en el concepto mundano, también se la puede denominar como una ciencia de la máxima suprema del uso de nuestra razón, entendiendo por tal máxima el principio interno de la elección entre diversos objetivos. Pues la filosofía en la significación última es la ciencia de la relación de todo conocimiento y uso racional sobre el objetivo último de la razón humana, al que su condición de supremo están subordinados los demás objetivos y que deben reunirse en la unidad. El campo de la filosofía en esta significación mundana puede compendiarse en las preguntas siguientes:

1) ¿Qué puedo yo saber?
2) ¿Qué debo hacer?

4 DESCARTES, Renato, *Meditaciones filosóficas.*

3) ¿Qué puedo esperar?
4) ¿Qué es el hombre?[5].

"La filosofía es el espíritu mismo en el más elevado florecimiento de sí mismo; ella es el saber conceptual de sí misma. Por consiguiente, en el aspecto formal ella está por encima, porque es el espíritu que se conoce como contenido"[6].

"Los filósofos no retoñan como los hongos; ellos más bien son fruto de su época y su pueblo, cuyos humores, los más sutiles, los más preciosos y los menos visibles circulan en las ideas filosóficas. El mismo espíritu que edifica los sistemas filosóficos en los cerebros de los filósofos es el que construye los ferrocarriles por las manos de los obreros"[7].

"En tanto que el hombre existe, se da de algún modo el filosofar. Filosofía —lo que nosotros llamamos así— es 'la puesta en marcha' de la metafísica, con la que llega así misma y a sus tareas explícitas. La filosofía sólo se pone en marcha mediante una auténtica inyección de la propia existencia en las posibilidades radicales de la existencia del todo. Para esa inyección resulta decisivo, primero, dar espacio al ser en el todo; segundo, abandonarse a la nada, es decir, el liberarse de los ídolos que todo el mundo tiene y a los que suele escaparse a hurtadillas; y, finalmente, la eliminación de ese flotar al que se vuelve de continuo en la cuestión fundamental de la metafísica, que la misma nada fuerza. ¿Por qué existe el ser y no más bien la nada?"[8].

"El objetivo de la filosofía es el esclarecimiento lógico de las ideas. La filosofía no es una doctrina, sino una actividad. Una obra filosófica consta esencialmente de aclaraciones. El resultado de la filosofía no son unos 'axiomas filosóficos', sino la clarificación de principios. La filosofía debe clarificar y delimitar netamente las ideas que, de otro modo, se harían de algún modo grises y borrosas"[9].

5 KANT, Enmanuel, *Introducción a la teoría del derecho.*

6 HEGEL, F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia.*

7 MARX, Karl, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel.*

8 HEIDEGGER, Martin, *¿Qué es la metafísica?*

9 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus* Lógico - *philosophicus.*

Glosario

Absolutizar: Afirmar algo como verdadero excluyendo otra forma cualquiera de afirmación.

Alteridad: El ser otro, el situarse o constituirse como otro. En la filosofía de la liberación es el ámbito más allá del sistema y de la totalidad del ser.

Axiología: Tratado o reflexión acerca de los valores.

Cientifismo: Actitud que supone que la ciencia es la única forma verdadera de conocimiento y que, además, el conocimiento científico puede resolver todos los problemas humanos.

Estructura: Totalidad de elementos en mutua interacción e interrelación con leyes propias y mecanismos de autorregulación.

Explícito: Que se manifiesta en forma clara y objetiva.

Fenómeno: El ser de una cosa tal como aparece, como se manifiesta.

Implícito: Que está contenido internamente.

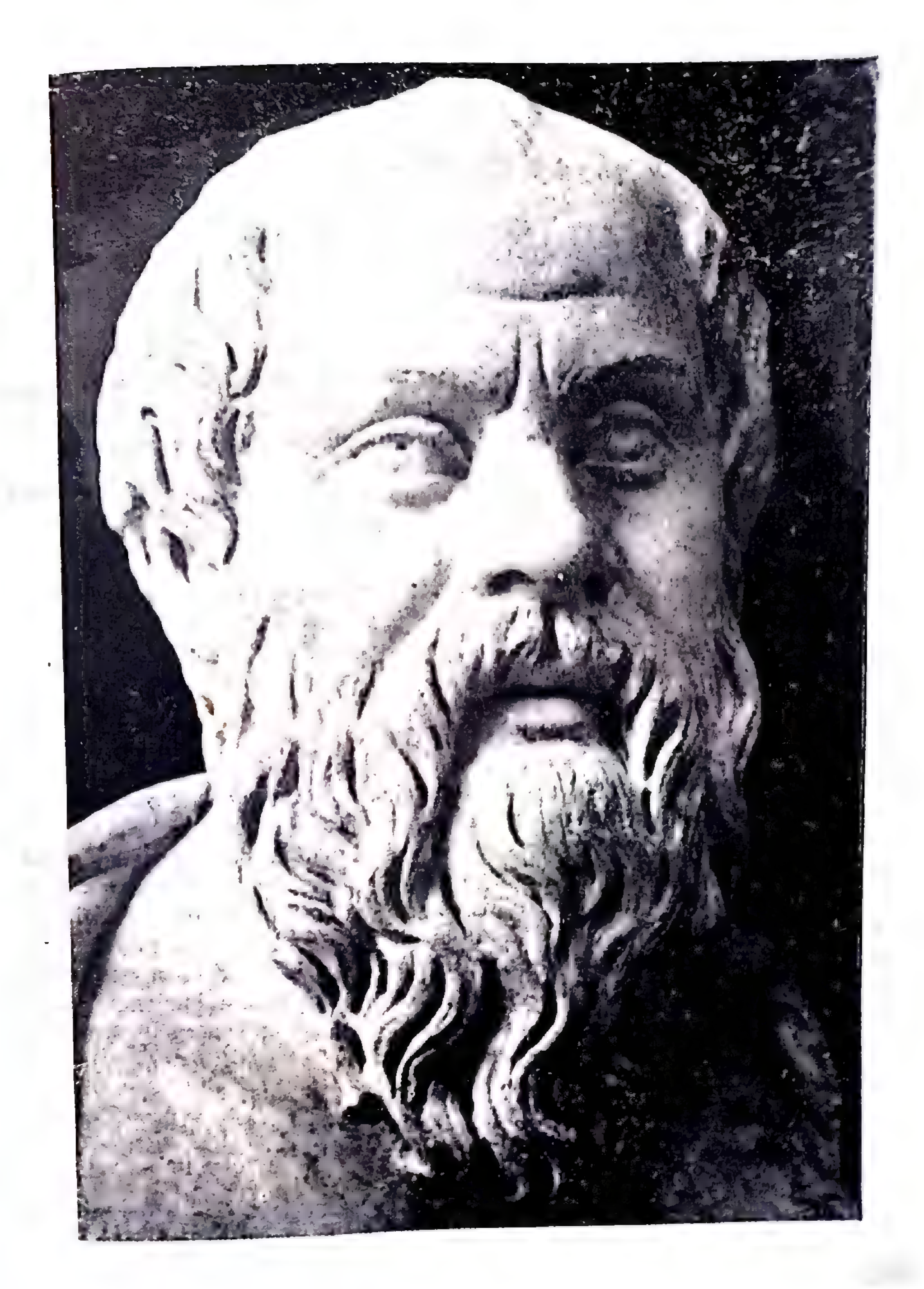
Metafísica: En Aristóteles, ciencia primera que abarca tanto la ontología como la teología.

Método: Conjunto de procedimientos para lograr un objetivo.

Ontología: Doctrina del ente en cuanto ente o ser.

Sapiencial: Forma de saber derivado más de la práctica y la experiencia humana directa, que de las ciencias o la técnica.

Tematizar: Elaboración crítica y sistemática.



Horizonte es el "desde dónde" de un decir, pensar, hacer. Permanece regularmente oculto y resulta inaccesible para una lectura directa (no hermenéutica). Designa un espacio de visibilidad y su estructura.

Silvio Maresca

Situación

Lo fundamental en la filosofía es comprender su problemática de base, su ámbito específico y la serie de temas y tareas que subyacen a lo largo de más de veinticinco siglos de reflexión filosófica, a pesar de su variedad expresa en los múltiples sistemas y tendencias. La captación de los problemas, de sus implicaciones, de sus desarrollos es la tarea central de una auténtica introducción a la filosofía y no el adoctrinamiento rápido que genera cierta dosis de dogmatismo y confesionalidad. Esta especificidad es la que marca, a su vez, la distancia y la relación con otros discursos, con la ciencia, con el arte, con la religión, con el mito, en fin con la cultura en general.

4.1 Horizonte y filosofía

Lo que constituye la filosofía en su raíz como una forma de ser del hombre y de su ocuparse de sí y de la realidad en general es un *conjunto de problemas* que por su forma de plantearse constituyen un espacio que no es accesible a través de las ciencias, el mito, la religión, el arte... aun cuando establezca con ellos relaciones particulares y complejas.

En primer lugar, el punto eje, la referencia básica originante de todo filosofar es siempre la realidad misma, el hombre, su destino. El punto de partida es la conciencia de que nada que sea humano es ajeno a la filosofía y, más aún, de que ésta es el hombre mismo en cuanto se plantea el problema de sí mismo, el fundamento de su ser y de la realidad en cuanto tal. La admiración y la curiosidad ante lo real dio origen a la filosofía, según Aristóteles. En este sentido la filosofía, aunque se exprese a nivel eminentemente teórico es radical y originariamente una dimensión constitutiva del hombre que al asumir en forma crítica su existencia y la realidad ve a partir de ello suscitarse una problematicidad inherente a la vida y a las cosas. "La filosofía es una toma de posición razonada respecto a la totalidad de lo real[10]".

Los sistemas filosóficos y los grandes filósofos tienen valor en la medida que nos ofrecen una interpretación aproximativa de la realidad; y en función de esta aproximación crítica debemos sopesar sus teorías, sus tesis, la forma como plantean los problemas y la perspectiva específica de sus puntos de vista personales, pues en definitiva son elaboraciones más o menos complejas sobre lo real. La realidad misma, es el punto originario, originante y terminal de todo filosofar auténtico. Pero claro está de una realidad pensada en forma crítica y en forma personal, pues la filosofía no es simplemente un conjunto

10 PIAGET, Jean, *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, Península, Barcelona, p. 51.

de tesis coherentes sobre la realidad, sino que es a su vez una forma especial de tematizar la propia experiencia personal y la experiencia en cuanto tal, tanto la de la vida cotidiana, como la que se abre a las perspectivas de las ciencias particulares. Es la forma crítica, radical de las condiciones de posibilidad de la realidad en su conjunto. Y en esta interpretación crítica le da al hombre un horizonte definido de su propio ser, una autocomprensión de su existencia. Es, por tanto, la existencia y la realidad en cuanto tal la que suscita los problemas filosóficos fundamentales pero que al mismo tiempo implican una asunción personal —mediada por la tradición— por la cual intento establecer que las verdades son verdades para mí. Pensar sistemático y pensar personal en filosofía constituyen una unidad dialéctica que hace de la filosofía no sólo una forma radical de conocimiento sino una forma especial de vida.

La forma de abordar y tematizar la realidad no es unívoca. Esto es lo que origina y da como resultado el conjunto de sistemas filosóficos en una dialéctica de mutuas relaciones, oposiciones, tales que en una primera mirada superficial puede desanimar ante el cúmulo increíble de disputas, controversias, negaciones, afirmaciones, excomuniones.

> La historia de la filosofía encierra en sí una extraña paradoja. Puede decirse que no hay doctrina filosófica que no haya sido criticada, negada, impugnada y destruida por la crítica filosófica. Pero, ¿quién osaría sostener que la supresión definitiva de uno solo de los grandes filósofos antiguos o modernos no representaría un empobrecimiento incalculable para todos los hombres? Lo que ocurre es que el valor de una filosofía no se mide en razón del *quantum* de verdad objetiva que contenga, sino sólo en razón de su capacidad de servir como punto de referencia (aunque sólo sea polémico) para cada intento de comprenderse a sí mismo y al mundo[11].

El pluralismo filosófico y los diferentes sistemas, lejos de reflejar un catálogo de errores, evidencian el carácter complejo de la misma realidad, a su vez que el difícil camino y acceso a la verdad que sólo está dado para los humanos por este difícil arte de la controversia, de la confrontación. En filosofía la verdad es un punto de llegada, una búsqueda mediada por las múltiples formas de abordar y pensar la realidad y en donde las adquisiciones sólidas, nunca son un agotamiento total o una expresión total de lo real.

11 ABBAGNANO, Nicolás, *Historia de la filosofía*, t. 1., Barcelona, Montaner y Simon, p. 11.

Ningún sistema por más objetivo que parezca puede reivindicar para sí el agotamiento y la captación total de la verdad. Existe, claro está, en toda filosofía la tentación de absolutizarse, de cerrarse y mirar las demás posiciones como falsedades absolutas, pero la misma historia demuestra la esterilidad de dichos intentos. La filosofía de un autor y de la época son en sí mismas valiosas, por tanto se insertan y acrecientan un rico patrimonio —una tradición— desde la cual y en función de la cual continuamente el hombre a partir de nuevas facetas o nuevas perspectivas ve la forma de enfrentar una problematicidad inherente a la misma realidad y que de algún modo, para encontrar satisfactorias las respuestas dadas, se atreve a emprender un nuevo camino, a prospectar un nuevo método. La filosofía es el único saber que por ser saber en constitución necesita empezar siempre de nuevo sobre lo mismo de muchas maneras. Esto explica también que su propia historia sea constitutiva de su ser, de su quehacer. En filosofía una filosofía actual no es de por sí mejor ni superior a todas las anteriores, pues como no se trata de un saber progresivo las nuevas tendencias sólo reflejan que el hombre es incapaz de dejar de filosofar y que cada época conocerá nuevas filosofías en cuanto mediaciones culturales y reflejas del movimiento general de la sociedad. Más que el actualismo en filosofía cuenta es la vigencia, la solidez de una posición que por ser tal ha logrado expresar en forma adecuada una faceta de la realidad. Cada sistema dentro de sus presupuestos particulares ha sabido, en efecto, tematizar una experiencia humana fundamental que se conserva en una tradición viva, que se reactualiza en función de los problemas de base en cuanto son vividos, sentidos y expresados en forma diferente según las características específicas de cada época.

Si algo es permanente en la filosofía es el problematicismo de base que constituye la materia prima de todo sistema y el fondo común que permite en último término identificar sobre qué hablan tantas filosofías tan dispares (si la filosofía ofreciera como una ciencia experimental un campo claramente definido, con técnicas concretas y métodos apropiados, en más de veinte siglos de trayectoria sería un arsenal infinito de datos superior a cualquier ciencia moderna). Frente a esta realidad insuperable muchos proclaman la esterilidad de filosofar, su inutilidad o su disolución frente al saber científico. Por el momento dejemos claro una vez más que ningún sistema o pensador puede agotar la expresión conceptual y vital de la realidad y por ello mismo no podemos negar *a priori* la conformación de nuevas filosofías. Un asunto diferente es la calidad, la profundidad, la validez de las nuevas tendencias que necesariamente deberán autojustificarse como perspectivas dife-

rentes que en algún modo se consideran como "superaciones" del filosofar existente hasta ahora. La filosofía hegeliana, que pretendió ser el *culmen* de todo el proceso filosófico anterior, se mostraría extrañada hoy del enorme y complejo pluralismo cultural y filosófico que caracteriza a la sociedad del siglo XX. En idéntica forma, el marxismo hoy se postula como la disolución de la filosofía o su realización plena y total. Ciertamente que desde el poder dicha afirmación adquiere visos de seriedad, pero el desarrollo mismo del marxismo, sus concreciones históricas y los problemas de su misma interpretación evidencian una vez más que lo importante no es el sistema en sí mismo, sino la realidad misma que incita a nuevas filosofías que superen el planteamiento mismo de Marx y los marxistas.

Sin embargo, los problemas de la filosofía constituyen, por decirlo así, el suelo nutricio de la filosofía, la problematicidad común a las diferentes formas de filosofía. Problemas que aparecen o "desaparecen", que ocupan en una época un lugar predominante según las circunstancias y las tareas culturales de la sociedad. Estos problemas por su misma naturaleza son problemas abiertos, es decir, nunca son exhaustivamente agotados, solucionados, enfrentados. Aún más, permiten a pesar de tantos siglos de reflexión, elaboraciones nuevas que empiezan por ser críticas y "superaciones" de posiciones anteriores. Ningún sistema o pensador, por tanto, agota una problematicidad sino que simplemente le da un sentido y una perspectiva particular, que en virtud de mutuas oposiciones da lugar a nuevas síntesis y así sucesivamente en una dialéctica sin fin o término. Toda filosofía en función de sus presupuestos y sus tesis particulares tenderá, como es lógico, a rebatir o rebasar las demás posiciones filosóficas, pero es precisamente en función de su visión unilateral como se afirma en su especificidad y contenido. La historia de la filosofía demuestra fehacientemente esta dialéctica particular de confrontación y emulación que para algunos podrá sonar a relativismo y a otros como declaración de impotencia para lograr una verdad estable, absoluta y válida para todas las épocas. Suponemos, más bien, que esto demuestra el carácter mismo de la filosofía: saber en constitución, por tanto búsqueda permanente y nunca satisfecha.

Existe, sin embargo, una razón de fondo que determina la forma específica de los problemas filosóficos y que le da a pesar de su estructura multiforme una cierta unidad de sentido y dirección: el horizonte desde donde son planteados los problemas mismos de la filosofía. Los problemas, en efecto, se plantean y se enfocan según un marco referencial global en cuanto

todo horizonte delimita, enmarca, visualiza, condiciona y unifica, así no se tenga conciencia de ello.

> La filosofía tiene ante todo un horizonte de intelección. De hecho en la filosofía europea estos horizontes han sido dos. Uno fue el horizonte de la filosofía griega: el movimiento, el cambio. Toda la filosofía griega está concebida sobre el hecho, a primera vista asombroso, de que las cosas que de veras son, sin embargo cambian, y recíprocamente que todo cambio está determinado por lo que verdaderamente es. A diferencia de este horizonte, a partir del cristianismo, se constituye un horizonte de la filosofía muy otro. Lo asombroso no es que las cosas sean y cambien, sino que lo asombroso es que haya cosas: es el horizonte de la nihilidad. Las cosas son un reto a la nada. Es un horizonte determinado por la idea de la creación. Toda la historia de la filosofía europea posthelénica, desde San Agustín a Hegel, no es más que una metafísica en la nihilidad: he aquí pues, los dos horizontes de la filosofía europea[12].

Horizontes que permitieron, sin embargo, enfrentar en direcciones determinadas los problemas de la filosofía pero que a su vez denotan los límites de su forma de preguntar y responder. En este sentido nos preguntamos si es posible la constitución de horizontes diferentes, pues además de los señalados por Zubiri pensamos que también la subjetividad y especialmente la praxis han sido horizontes en la modernidad y actualmente o el horizonte de la realidad tal como lo postula la obra entera del pensador español.

Pero la existencia misma de un horizonte nos señala, además, la imposibilidad de elaborar una filosofía sin supuestos. Una filosofía que se autoconstruye sólo a patir de sí es el ideal utópico de todo idealismo absoluto que pretende filosofar sólo a partir del pensamiento puro. Si la filosofía se define y se desarrolla en el terreno del pensamiento, dicha definición y desarrollo se hacen a partir de presupuestos explícitos o implícitos.

4.2 Niveles de la reflexión filosófica

Lo que entendemos habitualmente por filosofía es ya un saber sistemático, en cierto modo especializado expresado en los grandes pensadores y sistemas. Dicha filosofía está expuesta en los manuales de la historia de la filosofía y hasta cierto punto se trata de un saber ya constituido. Sin em-

12 ZUBIRI, Xavier, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza, Madrid, 1980, p. 5.

bargo, en rigor la constitución de esta filosofía se nutre de un fondo más originario que vincula el filosofar con otras manifestaciones del espíritu.

4.2.1 *Los filosofemas*

En muchas manifestaciones de la cultura, como el mito, la religión, la literatura, el arte... podemos de vez en cuando encontrar ciertos pensamientos que referidos a problemas filosóficos como el destino del hombre, la vida en general, la realidad, la muerte, etc., se acercan por su contenido a una especie de prefilosofía. Así reconocemos cómo en las mejores obras literarias, en las tragedias griegas, en la obra de Dante, Goethe, Shakespeare, Dostoievski, etc., se entretejen profundos conceptos que perfilan una cierta filosofía de la vida, una cierta concepción de la realidad que constituyen una profunda sabiduría en la cual se transparenta de algún modo un acercamiento por otras formas no enteramente conceptuales al nivel específico de la filosofía pura. Tal envoltura racional es denominada por Hegel como filosofemas.

El mismo Hegel explica la razón por la cual estas formas de sabiduría no son estrictamente filosofía:

> Porque la filosofía está solamente allí donde el pensamiento como tal se ha hecho absoluto, se ha convertido en lo fundamental, en la raíz de todo lo demás. Pero esto no sucede en semejantes representaciones. La filosofía tiene por destino no solamente pensamientos sobre algo, es decir, sobre un objeto que ha tomado, que ha supuesto como sustrato, sino que tiene por destino al pensamiento libre, al pensamiento universal, de manera que el contenido sea mismamente ya pensamiento, y así el pensamiento sea, por antonomasia, lo primero, a través de lo cual se determina todo. La filosofía es el pensamiento que se piensa a sí mismo, es lo universal determinándose a sí mismo[13].

Y como la forma predominante en estas formas es la representación y no el pensamiento puro, considera Hegel su dinamismo como algo distinto cualitativamente al estricto discurso filosófico. Si bien esta distinción es válida, hoy podemos acentuar más los nexos vinculantes que acercan y llevan al hombre por distintas mediaciones y que aunque sean formas contrarias tienen un fondo común, como búsquedas y formas vitales de un conocimiento y autoconocimiento del hombre y del mundo.

13 HEGEL, *Introducción a la historia de la filosofía*, Aguilar, Méjico, 1968, p. 182.

Incluso, podemos pensar que un racionalismo absoluto establece barreras infranqueables entre estos niveles de conocimiento que en la práctica están más cercanos cuando nos aproximamos con un estilo más vital y existencial. Además, aquí se entiende por filosofía solamente la doctrina, la teoría y no como una forma vital de la existencia humana en su esfuerzo de autointerpretación.

4.2.2 *Filosofía como actitud personal*

Si la filosofía se redujera a un conjunto de doctrinas, a un conjunto de interpretaciones, como un saber ya establecido del que basta sólo repetir y comentar, la filosofía en sí misma no ofrecería ninguna posibilidad de hacer del hombre alguien más humano y crítico.

En efecto, el filosofar no es primariamente un aprendizaje nocional de los sistemas y pensadores sino una actitud personal que desde sí accede a una problematicidad que afecta al mismo individuo y en la cual las preguntas y las respuestas en último término deben ser asumidas como retos personales que afectan la estructura misma de nuestra existencia. "El pensar filosófico tiene que ser original en todo momento. Tiene que llevarlo a cabo cada uno por sí mismo"[14].

Sin duda que este filosofar personal nunca parte de cero, sino que la inserción dentro de una historia y una tradición nos interpelan y nos actualizan otras experiencias personales que nos suscitan interrogantes, dudas, indicaciones, afirmaciones y negaciones que deben pasar por una asunción personal que ajusta o desajusta nuestra existencia concreta. Es, sin embargo, muy habitual incluso para quien está estudiando la filosofía, establecer una cierta distancia entre su existencia y la filosofía como un conjunto de doctrinas y tesis, entre lo nocional y lo vital, entre el aprendizaje puramente teórico y los asuntos prácticos de la vida. Se establece ya de antemano que la filosofía es sólo una doctrina y no una cierta forma de vida en la cual nos empeñamos por establecer hasta en lo cotidiano un marco de criterios que afectan la médula de nuestra vida. En esta perspectiva la afirmación de Gramsci adquiere toda su riqueza, "la filosofía es una concepción del mundo que ha llegado a ser norma de vida". Sólo de este modo la filosofía como for-

14 JASPERS, Karl, *op. cit.*, p. 8.

ma de vida, como forma de asumir una cierta ubicación en el mundo llega a revelar y explicitar su inmenso significado para la vida humana.

Filosofar en este sentido es primero y primariamente el proceso de colocar en cuestión la existencia entrando en una gradual y radical problematización que lo involucra todo y que aunque suponga el esbozo de nivel alto de teorización, no por ello queda subsumida mi propia subjetividad. Filosofar es acceder a una existencia auténtica que distanciándose del entorno de lo cotidiano se toma por fin en serio en un empeño de radicalidad y de búsqueda incesante de la verdad. Es suscitar una serie de preguntas a las cuales es fácil entrar pero dentro de un complejo laberinto en donde el hombre mismo no sabe de antemano si hay respuestas claras y absolutas. La filosofía es el hombre mismo como viajero de la vida, como eterno problematizador que todo lo desinstala y todo lo cuestiona. Saber simplemente cosas, datos y doctrinas sin este empeño de base, es hacer de la filosofía un inventario estéril que tarde o temprano revelará sus angustiosos límites.

4.2.3 La filosofía como sabiduría popular

A través de la historia, de las diferentes culturas y nuestro pueblo latinoamericano encontramos una cantera muy fértil y significativa que a través de dichos, refranes, coplas, cánticos, poesías, etc., expresa de un modo peculiar una singular sabiduría de la vida que materializa el sentir y el pensar de vastos sectores populares.

> La sabiduría popular, primeramente se tematiza y dice en formas no autorreflexivas del lenguaje y la praxis que, sin embargo, ya implican una cierta reflexividad y articulación inteligente. Pues dicha sabiduría se expresa, ante todo, en los símbolos (religiosos, poéticos, políticos) de cada pueblo, en sus cantares, proverbios, narraciones (mitos, sagas, leyendas) populares, así como en sus modos históricos de obrar político, ético-cultural (ejemplo, en sus costumbres, normas, modos de convivencia) y religioso (ritos, devociones...), etc., aunque a todos ellos los trasciende. En ellos se condensan la memoria histórica, la experiencia de la vida y del sentido, las esperanzas y aspiraciones de un pueblo. Allí se dan en uno lo que es humano-universal y lo que es propio y originario —aunque no necesariamente exclusivo— de ese pueblo[15].

Esta sabiduría de carácter sapiencial y que no se mueve dentro de la

15 SCANNONE, J., *Sabiduría popular y teología inculturada*, Rev. Stromata, año XXV, enero-junio, 1979, Nos. 1-2, p. 7.

lógica de la racionalidad tecnológica implica de algún modo una cierta prefilosofía. Ya Hegel contemplando la sabiduría escondida en el mito y la religión mencionaba este tercer momento de representación, en la cual incluía los escritos de Cicerón, Pascal, los místicos.

Precisamente, en cuanto prefilosofía algunos autores y pensadores latinoamericanos lo proponen como punto de partida para una filosofía inculturada o como la materia prima de un pensamiento que decantado y sistematizado por una élite diese como resultado una auténtica filosofía popular latinoamericana. También se puede entender esta manera de pensar como un sustrato de base fuente inagotable y siempre actual del pensamiento, pero de un pensamiento que es primeramente un comportamiento práctico y espontáneo, no reflexión crítica y autoconsciente. En esta perspectiva distingue Gramsci dos niveles de filosofía: la filosofía espontánea y la filosofía técnica como sistematización de la existencia social, colectiva.

4.2.4 La filosofía sistemática

En el nivel más elevado y estricto de la palabra encontramos la filosofía como doctrina sistemática tal como se ha elaborado en forma predominante en la cultura europea y cuyo eje orientativo lo constituye la forma como se expresó y tematizó en la cultura griega. Sin embargo, la definición y comprensión de lo que se entiende por filosofía ha sido objeto de interminables discusiones, definiciones y sentidos.

La noción etimológica es todavía más imprecisa, pues sólo expresa la curiosidad, la afición o deseo de saber, sin referirse a ningún objeto determinado. Si acudimos a su noción histórica "muchas y muy variadas han sido las vicisitudes porque ha atravesado el concepto de filosofía a lo largo de su historia, desde que Pitágoras, o quien fuese su inventor, lanzó esa palabra a la circulación"[16].

La amplitud griega para designar las muchas formas de saber hace que bajo el ropaje de la palabra filosofía se entiendan muchas cosas a la vez. De ahí que en su historia la filosofía ha adquirido tantos sentidos cuantos exponentes de la misma se han destacado por sus obras conforme al concepto que cada uno tenía de la realidad.

16 FRAILE, G., *Historia de la filosofía*, t. 1, BAC., Madrid, 1965, p. 3.

> La filosofía se enfrenta ineludiblemente con el problema de determinar su propio concepto. Pero no se trata de un problema previo. Antes bien, si nos fijamos en el orden genético de los hechos, vemos que primero han filosofado los hombres y después reflexionando han adquirido conciencia de que han hecho filosofía y han tratado de precisar su concepto. Los problemas filosóficos fueron surgiendo poco a poco, de una manera confusa, implicados unos en otros, al enfrentarse los hombres con la realidad[17].

En la concepción nominal de la filosofía como afán o deseo de saber, de búsqueda de la verdad, la filosofía al comienzo en Grecia cobijó en forma indistinta todo lo relacionado con el conocimiento de todas las cosas. La diferenciación histórica de las ciencias particulares ha sido fruto de un proceso lento y que sólo hasta el siglo XIX ha marcado una real frontera de demarcación. Y aun cuando hemos afirmado que el sustrato mismo del filosofar es una problematicidad de base común a todas las filosofías, un buen número de estos problemas ha pasado hoy a ser objeto de análisis con los métodos y las técnicas de las ciencias experimentales. ¿No existe entonces una forma de alcanzar aun cuando sea una cierta imagen aproximativa del filosofar que poco a poco y a medida que nos vayamos adentrando en sus problemas nos oriente como punto de diferencia con el discurso de las ciencias, de la religión, del arte, etc.?

Creemos encontrar este punto eje y distintivo en la línea que lo propusieron Platón, Aristóteles, Kant, Hegel... cuando al enfrentar lo decisivo de la filosofía veían al filósofo y a la filosofía en la perspectiva de un conocimiento radical, último, fundante y total de la realidad. Como conocimiento, la filosofía ha pretendido ser una forma rigurosa del saber, una forma de adquirir certeza absoluta sobre el ser de las cosas y para ello se constituye al mismo tiempo en un saber crítico que desinstala la experiencia cotidiana y las apariencias a partir de la duda, del cuestionamiento de todo. En este sentido Aristóteles ha entendido la filosofía como una ciencia demostrativa, es decir, como un saber apodíctico, fundado, racional.

Este saber es, además, radical en cuanto es un conocimiento de las causas últimas y profundas de lo real, investigación de los datos últimos y los principios de toda forma de experiencia. Por ello mismo es un saber fundante.

17 *Ibíd.*, p. 17.

> Es lo que hacía Sócrates cuando, a través del diálogo, buscaba la definición general y las relaciones de los conceptos; Aristóteles al trazar el cuadro de las categorías y al estudiar sistemáticamente la lógica, la retórica, la ética, o la política. Bacon al fundamentar el método inductivo; Descartes en el Discurso del Método; Locke en el Ensayo sobre el entendimiento humano; Mach en el Análisis de las sensaciones, y Husserl en las Investigaciones lógicas. Y es por cierto tambien lo que Kant, dirigiendo la mirada crítica en todas las direcciones de la actividad humana, ofreció como fundamentación de la ciencia, la moralidad y el arte en sus tres críticas famosas. Estos son sólo algunos casos ejemplares que ilustran el sentido de este aspecto del filosofar[18].

Pero, al mismo tiempo, este saber radical versa sobre la realidad en cuanto tal, es decir, sobre la totalidad de lo existente y ello marca su punto de diferencia con el conocimiento de las ciencias particulares. Para Platón, el filósofo es aquel que ve la conexión y la articulación del todo, es el especialista de la totalidad. Aristóteles ve esta posibilidad por cuanto la filosofía no es un saber de un conjunto determinado de la realidad como la había sido hasta antes de él. Lo que se llamaba filosofía era un conjunto de saberes que cubrían todo el ámbito de los objetos pero no recaían sobre la totalidad del ámbito en su carácter mismo de totalidad.

> "De ahí que Aristóteles se vea forzado en un segundo paso a decirnos en qué consiste este carácter de totalidad que ha de poseer el objeto de la filosofía, si ha de ser un saber propio. La respuesta a este interrogante es rigurosa y precisa en Aristóteles: la totalidad consiste en la coincidencia de todas las cosas en un mismo carácter. Y aquello en que coincide todo cuanto hay es justamente en 'ser'. De suerte que el todo es un todo de ser, y cada cosa forma parte del todo en tanto en cuanto que es. Algo (sea cosa o todo) en cuanto que es lo que se llama ente. Por tanto, la filosofía tiene como objeto propio el ente en cuanto ente"[19].

Esta totalidad que pretende la filosofía en Aristóteles y que al mismo tiempo le asigna su objeto es el trasfondo de toda metafísica y de toda visión del mundo. Constituye, incluso, hasta el día de hoy su punto de diferenciación con el ámbito de las ciencias particulares. Estas, en efecto, tienen como objeto de estudio una parcela, un aspecto determinado de la realidad al que estudian con métodos y técnicas muy precisos y cada vez más especializados y en virtud de ello han adquirido un progreso enorme. La ciencia tal como se

18 SALAZAR, Bondy, *Iniciación filosófica*, Arica, Lima, 1969, p. 30.

19 ZUBIRI, Xavier, *op. cit.*, p. 29.

entiende hoy por su propia naturaleza y constitución desconoce el conjunto, la totalidad que es el campo específico de la filosofía. Este pensar es elaborado sólo y exclusivamente a partir de la razón y ello marca su diferencia con la religión y la teología. Pero esta totalidad no debe ser entendida como una suma de los datos particulares de la ciencia, como si la filosofía fuese una especie de enciclopedia o una superciencia, sino desde la perspectiva del todo en que coinciden las cosas, el ser. Se trata de una totalidad metafísica que posibilita a las mismas ciencias una orientación y ubicación de sus quehaceres particulares.

Podemos concluir diciendo que la filosofía es un saber riguroso o ciencia en el sentido aristotélico —no en el sentido de las ciencias particulares— que nos proporciona los principios y fundamentos universales de todo lo real de un modo sistemático, crítico y metódico. En este sentido la filosofía es una "ciencia" universal y no particular. El compendio de lo empírico el mundo entero de la experiencia lo estudia la filosofía en sus fundamentos, condicionamientos y supuestos últimos. Esto mismo posibilita y plantea una dialéctica muy particular y compleja entre la ciencia y la filosofía.

4.3 El objeto de la filosofía

El objeto central de la filosofía al igual que su comprensión y significado han estado siempre en el ámbito de la discusión y las múltiples soluciones. El objeto asignado no ha sido siempre el mismo a lo largo de la historia del pensamiento. De igual modo que a las distintas concepciones acerca de lo que se entiende por filosofía se genera al mismo tiempo la discusión sobre su objeto. Podríamos decir que hasta cierto punto de la concepción que se tenga de la filosofía va implicado de algún modo su objeto central. Zubiri mirando la estructura del filosofar y la idea que de filosofía se han formado algunos filósofos importantes concluye diciendo:

> En estas cinco lecciones hemos visto pasar unas cuantas ideas de la filosofía caracterizadas, ante todo, por su objeto. Primero, para Aristóteles el saber filosófico es el saber que recae sobre el ente. Segundo, en Kant recae sobre algo más circunscrito, sobre el objeto. Tercero, en Augusto Comte la filosofía recae sobre algo más circunscrito aún: sobre los hechos científicos. Cuarto, en Bergson se trata de hechos, pero los hechos inmediatos de una conciencia. Quinto, para Dilthey el objeto del saber filosófico es la vida. Sexto, para Husserl el objeto de la filosofía es la vida entera y sus objetos reducidos a esencia fenoménica. Séptimo, finalmente, Heidegger piensa que el objeto de la filosofía es el ser puro. En cada pensador el objeto que ha asignado a la filosofía ha configurado de distinta manera su mente[20].

En las corrientes de la filosofía contemporánea se destacan además por la problemática del objeto del filosofar aquellas que le asignan como cometido central pensar sobre la praxis, como en el caso de una forma de marxismo, o el análisis crítico del lenguaje a fin de deslindar auténticos y falsos problemas como en las corrientes de la filosofía analítica o la realidad en cuanto tal pero en la perspectiva de Zubiri, etc.

Cierto que la filosofía involucra ella misma su objeto en cuanto no le puede ser asignado por otra ciencia o desde fuera o en la medida que no tiene un objeto particular en la misma forma y sentido que el objeto en cada una de las ciencias particulares. Pero a pesar de ello creemos que la noción aristotélica sigue siendo válida en la medida que el avance y el desarrollo histórico de las diferentes ciencias han ido desalojando de la filosofía un núcleo de saberes y preocupaciones que están siendo hoy estudiados desde la metodología de las ciencias particulares mismas y en este sentido han ido purificando el filosofar de una cantidad de objetos que no eran propiamente el suyo. El avance y la insurgencia de la psicología, la sociología, la ciencia política, la lógica matemática, etc. van dejando sólo para la filosofía su campo específico como saber de la totalidad, como pensar metafísico, así este se halle cuestionado en forma sistemática por la mayoría de las tendencias contemporáneas.

4.4 Los problemas de la filosofía

Decíamos que la filosofía conlleva una problematicidad inherente a la realidad y que esto especifica más a la filosofía que su misma definición.

> Toda definición que se dé a esta palabra variará con la filosofía que se adopte; por tanto, todo lo que podemos decir al empezar, es que existen ciertos problemas que interesan a determinadas personas, y que, a lo menos por ahora, no pertenecen a ninguna ciencia especial. Todos estos problemas son de tal especie, que suscitan dudas acerca de lo que pasa comúnmente por conocimiento; y si

20 ZUBIRI, Xavier, *op. cit.*, p. 275.

estas dudas se han de aclarar, en modo alguno lo serán sólo mediante un estudio especial al cual damos el nombre de "filosofía"[21].

En cuanto al número de problemas de la filosofía y su prioridad también existen opiniones dispares. El fondo y suelo nutricio del filosofar, hemos dicho varias veces, es la realidad misma de la cual surgen los problemas que, según las épocas y las circunstancias culturales o políticas o según el estado de desarrollo de las ciencias especiales, adquieren en un momento un relieve especial. Algunos historiadores del pensamiento destacan cómo en Grecia existieron sucesivamente tres momentos temáticos que no estaban conectados en una estricta secuencia lógica —el momento cosmológico, el antropológico y el ético— resultante más bien de la propia historia social de su tiempo y no de la intencionalidad expresa de los pensadores.

Otros autores resaltan una especie de continuidad temática como constante histórica que recae siempre de algún modo en tres grandes núcleos que se abordan de distinta manera, pero que sin embargo, subyacen en la reflexión del pensamiento europeo: hombre, mundo y Dios.

El número y los problemas concretos también han variado a través de la historia, pero existe también una dinámica clara y particular: desde la antigüedad existía una no real distinción entre los objetos de las ciencias particulares y la especificidad de la filosofía. De ahí que los filósofos hayan siempre abordado y tratado de muchas cosas incluidas problemáticas que hoy son analizadas por alguna ciencia especial. Como dice Bertrand Russell, existe todavía una zona de nadie, un ámbito particular que todavía no es susceptible de estudiar con los métodos de las ciencias especiales o que no es ni puede ser tratada por la teología y ese espacio es el de la filosofía. Algunos filósofos han tratado de establecer problemas básicos, predominantes que en gran parte se relacionan con el objeto central que establezcan para la filosofía. Así, para Aristóteles lo fundamental y como filosofía primera está el estudio o la ciencia del ente en cuanto ente; para Heidegger el problema central y exclusivo de la filosofía es el problema del ser, el sentido del ser; el marxismo ortodoxo plantea que el problema de la relación entre el pensar y el ser al igual que el problema de la posibilidad del conocimiento del mundo; para Hegel tanto el objeto básico como el horizonte último del filosofar es

21 RUSSELL, Bertrand, *Fundamentos de filosofía*, Plaza y Janés, Barcelona, 1975, p. 15.

Dios; para la filosofía analítica el objeto central de la filosofía es el problema del lenguaje, etc.

Como nuestro propósito es ofrecer una panorámica de la problemática filosófica optamos de acuerdo con nuestro planteamiento precedente por establecer a nuestro criterio el problema básico del filosofar —el problema metafísico— al mismo tiempo que hacer una descripción de los subproblemas que de algún modo reciben su sentido y cometido desde este horizonte.

En efecto, cuando queremos hablar desde la filosofía acerca del hombre, de la cultura, del arte, etc., tratamos siempre de establecer las estructuras esenciales de estos ámbitos especiales. Sin embargo, sólo trataremos de establecer de un modo descriptivo todo ese conjunto de problemas que en las facultades son estudiados desde la perspectiva histórica o en forma sistemática en los diversos tratados. Es evidente que en una introducción es suficiente con describirlos sin entrar a perfilar soluciones concretas, pero el entender los problemas en sí mismos es una tarea hoy fundamental, pues a veces hablamos acerca de algo sin siquiera haber captado el fondo del problema, su entorno, sus implicaciones.

4.4.1 El problema de la metafísica

Hablar hoy de metafísica parece algo sospechoso, máxime cuando desde ciertas posturas filosóficas se le tiene una cierta aprehensión crítica cuando no un rechazo total, como se dan en el ambiente del positivismo, el neopositivismo, el pragmatismo, el marxismo, el estructuralismo, etc. Pero el empeño por desterrar la metafísica conoce la paradoja de que los sistemas que lo rechazan de algún modo lo hacen desde otros supuestos metafísicos velados o inconfesos. En este sentido conviene recordar que la metafísica antes que ser una doctrina acerca del constitutivo fundamental de la realidad es una dimensión del hombre mismo, algo natural a su dinamismo de conocer las cosas y como tal ineludible en la estructura de cualquier filosofía.

> La metafísica es algo que le acontece al hombre por el hecho de ser hombre. Es el acontecimiento en el cual el animal humano, a diferencia del resto de los animales, sobrepasa todos los horizontes inmediatos que le imponen el entorno y el medio para abrirse a la totalidad de lo real, es decir, al mundo. Por esta apertura, el hombre es animal metafísico, mientras que el resto de los animales siguen viviendo ametafísicamente, enclaustrados en los estrechos límites que les imponen su entorno y medio[22].

22 MARQUINEZ, Argote, *Metafísica desde Latinoamérica*, USTA, Bogotá, 1980, p. 43.

La metafísica se impone pues, como un dinamismo natural cuando el hombre abierto a la realidad quiere o busca siempre una comprension total de cuanto existe. En este sentido afirma Kant, "tiene la razón humana el singular destino, en cierta especie de conocimientos, de verse agobiada por cuestiones de índole tal que no puede evitarlas, porque su propia naturaleza las impone, y que no puede resolver porque a su alcance no se encuentran"[23].

Para Kant este dinamismo natural que partiendo de la experiencia se trata de elevar a principios cada vez más abstractos y arcanos genera al mismo tiempo la duda de su real capacidad de comprensión total al no contar con una garantía absoluta cerca de la validez de sus construcciones. De ahí no sólo la cantidad de innumerables discusiones, contradicciones, sino el punto débil de la metafísica según Kant, "la arena de estas discusiones sin fin es la metafísica".

La comprensión del problema metafísico conoce en la historia tres elaboraciones particulares: la metafísica como teología, como ontología y como gnoseología. Pero como comprensión originaria tal como fue formulado por Aristóteles supone la afirmación de su carácter prioritario y radical con respecto a cualquier otra forma de conocer. En este sentido se entiende la metafísica como ciencia primaria, es decir, la ciencia que tiene como objeto propio el objeto común de todas las demás y como principio propio un principio que condiciona la validez de todos los demás. Su nombre como formulación anecdótica, incidental en la ordenación de las obras de Aristóteles, por Andrónico de Rodas expresa bien su estructura por cuanto va más allá de la física, que es la primera de las ciencias particulares, para lograr el fundamento común en el que se basan todas y determinar el puesto que corresponde a cada una en la jerarquía del saber. Por tanto, la metafísica tal como la postuló y la entendió Aristóteles es la ciencia primera, la ciencia básica en el sentido que suministra a todas las demás el fundamento común, es decir, el objeto al que se refieren y los principios de los que todas dependen. Es por su propia naturaleza un conocer fundante, un conocer la raíz y el principio último de todas las cosas.

En el concepto mismo de Aristóteles ya se insinúan dos formas de entenderla, según se oriente al conocimiento del ser supremo, Dios, o al conocimiento del ente en cuanto ente:

23 KANT, I., *Crítica de la razón pura*, t. 1, Losada, Bs. As., 1970, p. 119.

Si hay algo eterno, inmóvil y separado, la conciencia de ello debe pertenecer a una ciencia teórica, pero no por cierto a la física (que se ocupa de las cosas en movimiento) ni a la matemática, sino más bien a una ciencia que es primera en referencia a ambas... sólo la ciencia primera tiene por objeto las cosas separadas e inmóviles. Si bien todas las causas primeras son eternas de modo especial, porque son las causas de lo que, de lo divino, nos es accesible. Por consiguiente, existen tres ciencias teóricas: la matemática, la física y la teología, ya que si lo divino está en todas partes, está especialmente en la naturaleza más alta y la ciencia más alta debe tener por objeto al ser más alto... si no existieran otras sustancias aparte de las físicas, la física sería la ciencia primera; pero si hay una sustancia inmóvil, ésta será la sustancia primera y la filosofía la ciencia primera y, como primera, también la más universal, porque será la teoría del ser en cuanto ser y de lo que el ser en cuanto ser es o implica[24].

Esta segunda acentuación que ya estaba en Aristóteles, es decir la metafísica como ontología, suponía una prioridad lógica respecto a cualquier otra ciencia. Santo Tomás en el siglo XIII tiende a restringir esta superioridad, al postular que Dios no es una sustancia y que por tanto la metafísica no abarca a Dios como objeto posible de su horizonte, la determinación de los caracteres generales sustanciales del ser no conciernen, por tanto, a Dios sino a las cosas creadas y finitas. Con este enfoque la metafísica pierde su prioridad, que pasa ahora a la teología considerada una ciencia en sí, originaria, que deriva sus principios directamente de Dios. Con Duns Scoto se vuelve a esta originaria prioridad por cuanto la metafísica es la ciencia del ser y este ser es común a todas las criaturas y a Dios, es la ciencia primera y la más extensa. Lo fundamental de Scoto es que mantiene con toda claridad la prioridad de valor que pertenece a la teología y la prioridad lógica que le pertenece por constitución a la metafísica. En el siglo XVII a esta metafísica ontológica empezó a dársele este nombre como cometido originario y principal. La metafísica con el nombre de ontología se encuentra ya en 1655 en Jacob Thomasius, quien le asigna el objeto de estudiar el ente en general y por lo mismo distinto a la teología, cuyo objeto básico sería Dios. En este sentido la entendió y la sistematizó Christian Wolff, quien distinguió la ontología de las tres metafísicas especiales (la teología, la psicología y la física).

De este trasunto histórico hasta nuestros días esta distinción permanece en muchos autores. La metafísica, como en la designación de Aristóteles, engloba a la teología y a la ontología. Pero ésta tiende a ser considerada como una parte de la metafísica o como algo autónomo en el sentido de centrarse

24 Aristóteles, *Metafísica*, vol. 1.

el estudio del ente en cuanto ente o ser. Así en el proyecto de Heidegger, su horizonte quiere ser fundamentalmente ontológico, el estudio del ser puro. Por esta misma historia algunos autores llegan a considerar como sinónimos los términos de metafísica u ontología.

> La filosofía es, en el aspecto que interesa, un cuerpo de disciplinas: metafísica, lógica, ética... la ontología, sea que se tenga por disciplina independiente, sea que se la tome por una parte de la metafísica, sea que ésta se reduzca a la ontología o se identifique con ella, puede considerarse como la disciplina filosófica principal o fundamental, a pesar de haber tenido la historia que se va a resumir en seguida, y aún a pesar de que haya filósofos que niegan su legitimidad. La ontología es la disciplina filosófica que trata del ser. On es un nominativo de un participio griego que significa lo que es, lo ente, y cuyo genitivo es *ontos*. Pues bien, la pregunta ¿qué es el ente? "tuvo en vilo el meditar de Platón y Aristóteles". Quiere decirse que la ontología —no este nombre, que no se habría formado hasta el siglo XVII— se remonta a la filosofía originaria y maestra de toda la filosofía de occidente, a la filosofía griega, y que en esta filosofía tuvo realmente una radical primacía[25].

Para Heidegger el retorno al problema del ser es y debe ser el proyecto fundamental de la filosofía hoy. Sólo que la respuesta de los griegos y de los medievales ha oscurecido y desviado el sentido fundamental del problema.

> Sobre el terreno de los comienzos griegos de la exégesis del ser, se desarrolló un dogma que no sólo declara superflua la pregunta que interroga por el sentido del ser, sino que encima sanciona la omisión de la pregunta. Se dice: "ser" es el más universal y vacío de los conceptos. En cuanto tal, resiste a todo intento de definición. Este, de los conceptos el más universal y, por ende, indefinible, tampoco ha de menester de definición. Todos lo usamos constantemente y comprendemos también lo que en cada caso queremos decir con el. De esta suerte, lo que como algo oculto sumió y mantuvo en la inquietud el filosofar de la Antigüedad, se convirtió en una cosa comprensible de suyo y tan clara como el sol, hasta el punto de que a quien sigue haciendo aún la pregunta se le tacha de error metódico[26].

Si entendemos bien el problema ontológico como problema del ser, se supone que es el problema más fundamental, más radical y más originario de cuantos puedan hacerse. Hay incluso, según Heidegger, que empezar por volver a tener sentido para la pregunta misma porque hasta el sentido para ella

25 GAOS, José, *Introducción al ser y al tiempo*, FCE, Méjico, 1977, p. 19.

26 HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*, FCE, Méjico, 1974, p. 11.

se perdió con la general consecuencia de aquella primera respuesta que se le dio. El sentido y la orientación de esta pregunta está en el hombre mismo.

> Entre todos los entes conocidos en forma directa por el hombre, preguntas no las hacen ni los seres inanimados ni los demás seres vivos, ni siquiera los más altos de todos estos entes infrahumanos, sino que las hace únicamente él, el hombre mismo. Ahora bien, la pregunta ontológica es la única que pregunta por el sentido del término "ser"; mas ella misma es un modo de ser del que la hace, del hombre; luego cae bajo aquello de que pregunta por el sentido, bajo el ser, como no cae ninguna de las demás preguntas que el hombre haya hecho o pueda hacer[27].

Por tanto, la diferencia fundamental del proyecto de Heidegger es colocar al hombre como camino necesario a una comprensión general del ser. La constitución del hombre en cuanto ente, la constitución óntica del hombre, el ser específico del hombre, es la condición de posibilidad y necesidad de toda ontología la de su ser y la del ser en general. Al radicar de este modo toda ontología en el ser del hombre, esta lo distingue y lo diferencia radicalmente de todos los demás entes, la característica óntica del hombre es la de ser un ser ontológico. La ontología tiene, por tanto, como camino previo el análisis del hombre como existencia, la analítica existencial y a ello debe concurrir el método fenomenológico como el más adecuado a esta exploración del ser que se muestra en el ser del hombre.

La tercera acepción de metafísica se debe a Kant, es decir, metafísica como gnoseología. Según Kant, metafísica es el estudio de las formas o principios cognoscitivos que para resultar constitutivos de la razón humana, así como de toda razón finita en general, condicionan todo saber y toda ciencia y de cuyo análisis, por tanto, pueden obtenerse los principios generales de cada ciencia.

> A su vez, la filosofía de la razón pura es, o bien propedéutica (ejercicio preliminar) que investiga el poder de la razón respecto de todo conocimiento puro *a priori* y se llama crítica, o, en segundo lugar, el sistema de la razón (ciencia), que investiga todo el conocimiento (tanto verdadero como aparente) a base de la razón pura en enlace sistemático y se llama metafísica, aunque este nombre puede darse también a toda la filosofía pura con ilusión de la crítica, para abarcar en conjunto tanto la investigación de todo cuanto pueda conocerse *a priori* como también la exposición de lo que constituye un sistema de conocimientos filosóficos puros de esta clase, distinto de todo uso empírico de la razón, incluso del matemático[28].

27 GAOS, José, *op. cit.*, p. 22.

28 KANT, *op. cit.*, p. 402.

El carácter específico de la metafísica kantiana consiste en la pretensión de ser una ciencia de los conceptos puros, es decir, una ciencia que abarca el conjunto de conocimientos que es posible conocer independientemente de la experiencia sobre el fundamento de las estructuras racionales de la mente humana.

En algunas corrientes de la filosofía latinoamericana esta concepción de la metafísica como ontología es considerada como una simple ideología, que abarcaría el sistema filosófico desde Descartes hasta Heidegger en cuanto sería solidaria con un sistema de categorías y estructuras que en su intencionalidad última se muestra solidaria con el espíritu expansivo de Europa, llevado a cabo en la modernidad como empresa de expansión y conquista. Por tanto, haciendo la distinción entre metafísica y ontología suponen un retorno radical a la primera, pero no en el sentido estricto aristotélico sino como filosofía primera de colocar en el otro, en la alteridad el fundamento de toda reflexión auténtica.

> La ontología, el pensar que expresa el ser —del sistema central y vigente—, es la ideología de las ideologías, es el fundamento de las ideologías de los imperios, del centro. Contra la ontología clásica del centro, desde Hegel a Marcuse, por nombrar lo más lúcido de Europa, se levanta una filosofía de la liberación, de la periferia, de los oprimidos, la sombra que la luz del ser no puede iluminar. La filosofía de la liberación pretende así formular una metafísica —que no es la ontología— exigida por la praxis revolucionaria. La metafísica en el sentido que le damos en el presente discurso de la filosofía de la liberación, es el saber pensar el mundo desde la exterioridad alternativa del otro[29].

4.4.2 *El problema del conocimiento o gnoseología*

En sentido lato, la gnoseología comprende el estudio sobre el origen y la naturaleza del conocimiento humano al mismo tiempo que la validez de su contenido. Pero esta investigación se encuadra dentro del contexto total de la realidad. En sentido estricto la gnoseología es la indagación filosófica acerca de la validez objetiva del conocimiento. Desde este punto de vista se distingue y se relaciona con la lógica formal cuyo objeto son las relaciones de los contenidos de pensamientos entre sí (estudio de las estructuras internas del pensamiento: concepto, juicio, raciocinio) al mismo tiempo que las leyes genéricas del pensamiento. La gnoseología estudia los mismos contenidos noéticos según su relación al objeto y su función representativa de la realidad.

29 DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación*, Edicol, Méjico, 1977, p. 14.

Es decir, en el estudio del conocimiento debemos distinguir varios niveles y elementos que van implicándose y que pueden constituir ramas especializadas del conocimiento tal como podemos observarlo en una descripción fenomenológica del conocimiento: este aparece como una relación entre un sujeto —un objeto— y estructuras que vinculan estos dos primeros polos en el lenguaje tradicional, la imagen. "Como hemos visto, el conocimiento presenta tres elementos principales: el sujeto, la 'imagen' y el objeto. Por el sujeto, el fenómeno del conocimiento toca con la esfera psicológica por la 'imagen', con la lógica; por el objeto con la ontológica"[30].

Pero la psicología no puede resolver el problema de la esencia del conocimiento, pues prescinde por completo de su referencia al objeto; la lógica tampoco porque sólo le interesa la concordancia del pensamiento consigo mismo y no en relación con el objeto; la ontología tampoco porque aun cuando por el objeto hace referencia al ser real o ideal el conocimiento no puede prescindir del sujeto.

> Ni la psicología ni la lógica ni la ontología pueden resolver, según esto, el problema del conocimiento. Este representa un hecho absolutamente peculiar y autónomo. Si queremos rotularle con un nombre especial, podemos hablar con Nicolai Hartmann de un hecho gnosológico. Lo que significamos con esto es la referencia de nuestro pensamiento a los objetos, la relación del sujeto y el objeto, que no cabe en ninguna de las tres disciplinas nombradas, como se ha visto, y que funda, por tanto, una nueva disciplina: la teoría del conocimiento. También la consideración fenomenológica conduce, pues, a reconocer la teoría del conocimiento como una disciplina filosófica independiente[31].

Los problemas clásicos del conocimiento se refieren a los aspectos de esta relación intrínseca de los tres elementos del proceso del conocer: ¿Puede el sujeto conocer el objeto? (Problema de la posibilidad del conocimiento). ¿Es la razón o la experiencia la fuente primera y fundamental del conocimiento? (Problema del origen del conocimiento). ¿En el conocimiento, es el objeto el que determina al sujeto o el sujeto el que determina e impone sus condiciones al objeto como plantea Kant el problema? (Problema de la esen-

30 HESSEN, J., *Teoría del conocimiento*, Losada, Bs. As., 1977, p. 29.

31 HESSEN, J., *op. cit.*, p. 30.

cia del conocimiento). ¿Fuera del conocimiento discursivo existen otras formas de conocer la realidad como la intuición opuestas a la forma lógica argumentativa? (Problema de las formas del conocimiento). Cuando un conocimiento se revela como verdadero, ¿con qué criterio podemos estar absolutamente ciertos de que es así? (Problema del criterio de verdad del conocimiento).

Sin embargo, el problema central del conocimiento que define otros problemas consiste en establecer esa dinámica que se establece entre el sujeto y el objeto.

> En efecto, el problema central de la epistemología estriba en establecer si el conocimiento se reduce a un puro registro por parte del sujeto a datos ya completamente organizados en forma independiente de él en un mundo exterior (físico o ideal), o si el sujeto interviene de manera activa en el conocimiento y en la organización de los objetos, tal cual creía Kant, para quien las relaciones de causalidad se debían a la deducción racional, y las relaciones espacio temporales a la organización interna de nuestras percepciones, sin que sepamos qué son los objetos independientemente de nosotros[32].

En las discusiones actuales se discute si es igual o no el término gnoseología y epistemología. Esta parece referirse a la filosofía de la ciencia y en cuanto tal, según Piaget, va conformándose cada día más en forma autónoma al interior de cada ciencia particular. La filosofía de la ciencia tendría un aspecto más bien crítico-histórico respecto a las condiciones, límites y supuestos de la ciencia.

> El aspecto más significativo de la epistemología contemporánea no es, sin embargo, el que acabamos de recordar, pues la filosofía de las ciencias, como obra de filósofos profesionales, simplemente prolonga las grandes tradiciones de la epistemología clásica, con una preocupación más viva por la técnica, y, sobre todo, con la perspectiva histórico-crítica. El hecho nuevo, que tiene incalculables consecuencias para el futuro, consiste en que la reflexión epistemológica surge cada vez más en el interior mismo de las ciencias, no porque determinado creador científico de genio, como Descartes o Leibniz deje allí, por cierto tiempo sus trabajos especializados y se entregue a la construcción de una filosofía, sino porque se producen ciertas crisis o conflictos como consecuencia de la marcha interna de las construcciones deductivas o de la interpretación de los datos experimentales, y se hace necesario, para sobrepasar las tradiciones latentes

32 PIAGET, Jean, *Naturaleza y métodos de la epistemología*, Proteo, Bs. As., 1970, p. 17.

> o explícitas, someter a una crítica retroactiva los conceptos, los métodos y principios utilizados hasta entonces, de manera que pueda determinarse su valor epistemológico mismo[33].

Este planteamiento aun cuando novedoso, en último término pretende independizar en forma absoluta la epistemología de la filosofía en general y de la teoría del conocimiento en general o gnoseología, pues cada ciencia tendría y sería capaz de establecer sus propios criterios de verdad. Si la gnoseología o teoría del conocimiento quiere resolver el problema de la esencia del conocimiento supone un cierto marco de universalidad que afecta incluso las estructuras del conocimiento científico.

Como todo problema, el del conocimiento supone e implica toda una historia relacionada en gran parte con el desarrollo de las ciencias, de los métodos experimentales, el avance de la matemática, el desarrollo elevado de las ciencias naturales, la insurgencia de las ciencias sociales, etc. Dentro de las actuales circunstancias del elevado desarrollo científico y tecnológico se hace cada vez más claro las implicaciones de este saber sobre las culturas, al mismo tiempo que sus desarrollos ambiguos en su uso y utilización dentro de las estrategias políticas de la dominación. De ahí el marcado acento crítico sobre el conocimiento y la utilización de las ciencias cuando éstas pretenden en erigirse en instancias totalmente autónomas o cuando se postulan tesis discutibles como la exigencia de neutralidad en sus desarrollos metodológicos o su concepción puramente positivista.

> Una primera tarea de reflexión epistemológica consiste, pues, en establecer el diagnóstico de la positivización de las ciencias sociales en Latinoamérica y en señalar la función ideológica de éstas como legitimización de la legalidad del sistema dominante..., a este nivel la reflexión epistemológica pretende como segunda tarea poder recuperar el espacio específico de las ciencias sociales para devolverles a éstas su objeto y su método. La crítica del positivismo restaura al mismo tiempo la relatividad del conocimiento y de la apropiación técnica de la naturaleza respecto a la totalidad social y muestra la trascendencia material de ésta a todo intento de sistematización empírica positiva[34].

33 PIAGET, Jean, *op. cit.*, p. 56.

34 HOYOS, Guillermo, "Sentido de la reflexión epistemológica sobre las ciencias sociales", en *Cuadernos de filosofía y letras*, Uniandes, vol. 2, No. 6, junio de 1979, p. 197.

4.4.3 El problema antropológico

En la introducción a las lecciones de lógica, Kant resumía el campo de la filosofía y sus problemas básicos a las famosas cuatro preguntas fundamentales, qué puedo saber (metafísica), qué puedo hacer (moral), qué puedo esperar (religión), qué es el hombre (antropología), "pero en el fondo todo esto podría reducirse a la antropología, porque las tres primeras preguntas se refieren a la última". Pero el problema del hombre no es puramente teórico, sino que lo involucra vitalmente porque él que pregunta se halla de fondo metido en el interrogante.

> La necesidad experimentada por el hombre que reflexiona de interpretar su propia existencia no es puramente teórica. En efecto, según las conclusiones que se sigan de esa interpretación se hará visible o permanecerá oculto un tipo u otro de tareas. El hecho de que el hombre se entienda a sí mismo como creación de Dios o bien como un modo que ha tenido éxito, establecerá una clara diferencia en su comportamiento, con relación a hechos reales[35].

El interrogante fundamental de la antropología versa sobre la estructura fundamental, esencial del hombre que lo constituye en cuanto tal y lo diferencia de las demás cosas. Se ha señalado que la pregunta qué es el hombre, implica de por sí una previa afirmación de una esencia ya determinada, es decir, su comprensión dentro de un horizonte metafísico, pregunta que es impugnada por los marxistas y los existencialistas como Sartre. Pero incluso en el análisis de Heidegger sobre el ser específico del hombre como existencia se propone primero describir sus estructuras fundamentales. Sin entrar a dirimir la controversia sobre si el hombre tiene una esencia previa o ésta se constituye en el hacer del hombre como propone Sartre, de algún modo se impone la noción y la necesidad de establecer estructuras básicas del hombre si queremos establecer un punto de discontinuidad como se resalta en su actividad racional y cultural respecto a las demás especies vivientes. De este modo consideramos todavía adecuada la definición de la antropología propuesta por Max Scheller.

> Bajo esta denominación entiendo una ciencia fundamental de la esencia y de la estructura esencial del hombre; de su relación con los reinos de la naturaleza (inorgánico, vegetal, animal) y con el fundamento de todas las cosas; de su origen metafísico y de su comienzo físico, psíquico y espiritual en el mundo; de las fuerzas y poderes que mueven al hombre y que el hombre mueve; de las direcciones y leyes fundamentales de su evolución biológica, psíquica, histórico-espiritual y social, y tanto de sus posibilidades esenciales como de sus realidades. En dicha ciencia hállanse contenidos el problema psicofísico del cuerpo y el alma, así como el problema noético-vital[36].

35 GEHLEN, Arnold, *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme, Salamanca, 1980, p. 9.

La determinación de las estructuras fundamentales del hombre conoce en la historia del pensamiento antropológico múltiples definiciones: el hombre como ser racional, como ser instintivo, como ser práctico-transformador, como ser cultural, como ser metafísico, como ser religioso, como ser estético, como ser puramente material y natural, como ser trascendente, como ser-en-el-mundo... determinaciones todas que quieren señalar no sólo aspectos o elementos distintivos del hombre sino su núcleo fundamental. Cada caracterización que quiere ser esencial se refiere, sin duda, a las corrientes y sistemas de las distintas filosofías donde con ciertos supuestos ya se enfoca de un modo determinado al hombre y la vida humana en general.

Así, en un horizonte metafísico, materialista, idealista, espiritualista, vitalista... el concepto y el problema del hombre contiene ya una serie de presupuestos que condicionan su determinación esencial. Sin embargo, en el problema antropológico resaltan cuatro problemas que están en estrecha relación con él: el problema de la libertad, el problema de la cultura, el problema de la praxis y el problema de la historia. En este sentido el problema del hombre no se reduce al problema de sus orígenes físicos (teoría de la evolución), sino a su diferenciación constitutiva aunque reconociendo, como es obvio, su relación básica con el mundo animal desde el punto de vista somático. La cultura emerge entonces como una clave básica de la comprensión misma del hombre y de la historia, como ha resaltado en forma certera Cassirer:

> En el mundo humano encontramos una característica nueva que parece constituir la marca distintiva de la vida del hombre. Su círculo funcional no sólo se ha ampliado cuantitativamente sino que ha sufrido también un cambio cualitativo. El hombre como si dijéramos ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el erector, que se encuentran en todas las demás especies animales, hallamos en él como un eslabón intermedio algo que podemos señalar como "sistema simbólico". Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana[37].

36 SCHELLER, Max, *La idea del hombre y la historia*, Pleyade, Bs. As., 1978, p. 9.

37 CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica*, FCE, Méjico, 1976, p. 47.

La dimensión cultural a su vez está en relación con el carácter histórico de la vida humana y la actividad transformante respecto a su medio, a través de la praxis total. La determinación de la libertad no sólo como una facultad de autodeterminación como estructura fundamental que define al hombre mismo es resaltado sobre todo por el existencialismo. Constituye, además, el horizonte de la filosofía de la liberación en América Latina, su núcleo central y su pretendida originalidad respecto a las demás filosofías, pues piensa la realidad a partir del hombre oprimido dentro de la dinámica de la praxis liberadora.

4.4.4 El problema de Dios

Uno de los problemas constantes de la filosofía ha sido el problema de Dios, incluso en nuestra época en forma de negación o ausencia. Todavía para Hegel el objeto básico de la filosofía es Dios.

> Debemos suponer conocido cuál es el objeto de la filosofía. Este es, aunque un objeto especialmente brillante, el más universal o, más bien, lo universal mismo, lo absolutamente universal, lo eterno, lo existente en sí y por sí. Se pueden enumerar los objetos de la filosofía también como particulares; son Dios, el mundo, el espíritu, el alma, el hombre. Pero propiamente el objeto de la filosofía es sólo Dios, o su finalidad es Dios, conocer a Dios. Tiene este objeto en común con la religión pero con la diferencia de que la filosofía lo considera reflexionando, conceptualmente, la religión de una manera representativa[38].

Sabemos, sin duda, que en último término el problema de Dios radicaliza todos los demás, pues se trata de determinar si la realidad en cuanto tal ofrece un marco fundante y fundado en Dios con sus consecuencias necesarias o si todo queda en el vacío, en un misterio del cual la nada y el absurdo serían la última palabra y realidad. La posición misma del hombre en el cosmos, el sentido de la vida, el dinamismo de la historia penden de este interrogante que se abre ante nuestra reflexión.

Este problema no es como otros un asunto puramente teórico, sino que se involucran en su determinación muchas actitudes previas, opciones vitales e incluso una previa actitud ante lo real.

> El problema de Dios no es un problema teorético. Lo hemos visto con detenimiento, pero conviene repetirlo en este punto. El hombre es una realidad personal cuya vida consiste en autoposeerse en la realización de su propia personalidad, en la configuración de su *yo* como actualidad mundanal de su realidad relativamente absoluta. Esta vida se realiza por estar la persona, en cuanto persona, religada al poder de lo real como fundamento que la hace ser. La religación es una dimensión no de la naturaleza como tal naturaleza, sino de la naturaleza en cuanto personizada. Esta religación, por tanto, no es una función entre mil otras de la vida humana sino que es su dimensión radical en la acepción más estricta del vocablo; es, en efecto, la raíz de que cada cual llegue a ser física y realmente no sólo un *yo* sino su *yo*. Así religado al poder de lo real, el hombre en cada uno de sus más modestos actos no sólo va elaborando la figura de su *yo* sino que va elaborándola tomando una posición, en una u otra forma, frente a la fundamentalidad que le hace ser. Ahora bien, esta toma de posición es constitutiva y esencialmente problemática: Yo vivo, y estoy sabiendo que vivo problemáticamente el poder de lo real, al vivir de un modo problemático mi propia realidad relativamente absoluta. Este problematismo es el problema del poder de lo real en mi religación; es justo el problema de Dios. De ahí que al ser problema ante la posición de lo real, la vida es *eo ipso* el despliegue mismo del problema de Dios. El hombre no tiene el problema de Dios, sino que la constitución de su *yo* es formalmente el problema de Dios. El problema de Dios no es, pues, un problema teorético sino personal[39].

Pero como en todo problema filosófico, su planteamiento ofrece variadas posiciones e interpretaciones. El mismo concepto de Dios en la historia de la filosofía no es tan unívoco, llegando incluso a presentarse conceptos de corte panteísta. De hecho, la noción predominante se refiere al concepto de Dios ofrecido por el cristianismo y su pensamiento en los grandes teólogos. En este sentido Dios sería un ser distinto del mundo, causa de él, personal y existente en sí mismo (aseidad). Por la influencia misma del cristianismo en la cultura europea este concepto ofrece la gran ambigüedad de su múltiple uso y abuso, cuando se le involucra en los procesos culturales, sociales, ideológicos y políticos.

Su afirmación como una realidad fundante de la misma realidad ha sido motivo de la reflexión a lo largo de toda la historia de la filosofía, desde Aristóteles y Platón. Esta afirmación ha pretendido basarse en una serie de "pruebas" o vías sintetizadas y complementadas por Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII. Se entiende en el contexto actual que estas pruebas no son de carácter empírico, sino mediaciones racionales en el que se supone que las exigencias últimas de la razón postularían su existencia.

---

38 HEGEL, *op. cit.*, p. 39.

39 ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1985, p. 115.

Pero al mismo tiempo este problema conoce una historia paralela que centra en el ateísmo con distintos ropajes filosóficos toda una serie de polémicas y críticas que van desde el agnosticismo hasta el ateísmo militante del marxismo. Especialmente en las corrientes materialistas (Democrito en la Antigüedad) y desde el siglo XVIII la corriente de impugnación de la afirmación sobre la existencia de Dios se ha hecho cada vez más fuerte. Esta línea se prolonga en los sistemas particulares de Nietzsche, Feuerbach, Marx, Sartre y de algún modo se postula en el positivismo, el neopositivismo y la filosofía analítica.

Las razones de la negación de Dios van desde los argumentos puramente filosóficos (eternidad de la materia. Dios como seudoproblema, imposibilidad de demostrar su existencia, Dios como idea contradictoria en sí misma, Dios como producto imaginario y proyectivo de los hombres) hasta los de carácter psicológico (Freud) sociológico (referidos más a la religión como la crítica de Marx) y existencial (Albert Camus).

En el campo mismo del cristianismo el alcance y la valoración de las "pruebas" es muy dispar. Ya Kant no las acepta y postula otro camino (la prueba moral). Sus reformulaciones hoy están más dentro de la filosofía neotomista, mientras que otras tendencias teológicas o se suman al radicalismo de corte protestante siguiendo la línea de Lutero, Kierkegaard, Unamuno, Karl Barth o la orientación antropológica de Karl Rhaner dentro del horizonte de la metafísica trascendental de Marechal y Heidegger. En la misma perspectiva pero con otros supuestos metafísicos estaría el planteamiento de Zubiri.

En la corriente de la teología de la liberación de América Latina se impugnan de algún modo el horizonte puramente metafísico de su afirmación y dentro de un cierto contexto de tinte pascaliano, se subraya el carácter diferenciante del Dios bíblico, como imperativo de justicia y hermandad. Un discurso sobre Dios en este sentido no tiene sentido si no se realiza dentro del horizonte de la praxis y la liberación, del cual Dios sería garante y dinamizador.

4.4.5 El problema de la ética

La dimensión ética de la existencia humana tanto en su aspecto individual como social ha sido objeto también central de la reflexión filosófica en

todas las épocas, especialmente en ciertos períodos o coyunturas de crisis y grandes cambios estructurales. Pero aquí como en todos los problemas filosóficos el planteamiento del problema y las líneas de solución configuran abundantes ramificaciones temáticas, según las escuelas y autores.

El estudiante de filosofía debe habituarse siempre a este despliegue pluralístico en todos los campos del saber, pues incluso al interior de las ciencias especiales son múltiples los intentos de explicar los fenómenos con diferentes marcos teóricos, técnicas y procedimientos. La historia de cualquier teoría científica nos muestra también este proceso complejo de ensayo y error del conocimiento humano.

La dimensión ética de la vida humana se funda primero en el hecho de la moralidad, es decir, en el comportamiento práctico del hombre que se expresa en juicios, actitudes y normas en su interacción social y cultural. J. Aranguren (Cf. *Etica*, Rev. de Occidente, Madrid, 1972) hace notar cómo en su raíz etimológica este hecho designa originariamente un modo de ser más que los actos o costumbres particulares que se remiten, por tanto, al modo específico de lo humano como existir consciente y responsable. Prevaleció, según este autor, la designación latina (*mores*) y su connotación originaria (*ethos*) con doble matiz se perdió en la reflexión y la orientación misma de la ética.

De cualquier modo la ética quiere referirse a la fundamentación teórica de la conducta humana en todas sus dimensiones queriendo ser el soporte de su praxis concreta. Esta fundamentación, además de la justificación racional de la moralidad, quiere expresarse en un conjunto de normas y principios básicos orientadores de las situaciones concretas. Qué hacer en una situación determinada sólo puede ser enfrentado dentro de un marco amplio de criterios y pautas que se remiten en última instancia a la reflexión ética, pero esta no dice el hacer concreto sino que da el criterio para enfrentar la situación y decidir. La ética no es un catálogo de normas concretas sobre el horizonte infinito de las decisiones humanas, sino el conjunto normativo esencial orientador desde la cual el hombre asume sus propias y auténticas responsabilidades en cuanto ser social, colectivo que decide no sólo por sí sino por los demás en cuanto sus actos no son puramente individuales sino sociales. Pero este marco orientador es plural, pues depende de la ética a la cual se refiera y se remita, bien a una ética marxista, existencialista, utilitaria, hedonista, cristiana, etc.

La ética cuya raíz originaria es la libertad, es decir, la distinción entre el comportamiento específico del hombre como ser consciente y equidistante no determinado por el dinamismo instintivo, abre en él ese espacio de una conducta que se hace y se asume a través de la intencionalidad del sujeto, que al mismo tiempo que elige construye poco a poco un modo de ser, su *ethos*.

Esta dimensión de la libertad fundada en el carácter específico de la conducta humana que no se ajusta a un inmediatismo frente a la realidad es, al mismo tiempo, una libertad situada, con limitaciones y ataduras pero de todos modos la fuente de la moral y la ética.

> Vivimos la experiencia de que nos sale al paso un valor reclamando su afirmación y realización, que nos expresa un deber absoluto y que tal vez exige la renuncia a otra forma de comportamiento agradable y habitual. Quizás apartamos la vista e intentamos arrinconarlo marginándolo de nuestro campo visual. Y, sin embargo, percibimos una llamada imperante, una demanda obligatoria, que reclama nuestra libre decisión, pero que impone a nuestra libertad una obligación vinculante. Este fenómeno forma parte de las experiencias fundamentales de la existencia humana. De ahí que incesantemente haya preocupado a los filósofos de todos los tiempos. Es un fenómeno de tipo ético. ¿Qué significa y cómo hay que explicarlo? ¿Qué es un valor ético, un precepto moral, una actuación ética?[40].

Sin duda que este fenómeno de la vinculación moral ha encontrado diversas explicaciones que tienden a relativizarlo mediante explicaciones de tipo psicológico, sociológico o económico, incluso cultural. Sin embargo, reconociendo el carácter histórico social de las normas morales, subsiste un fondo de exigencia incondicional y un fondo universalizante que le atañe y le toca a su estructura básica como ser humano.

> Ante la pluralidad de valores y de campos de valor, no sólo de lo útil, de lo útil y práctico y de lo vitalmente ventajoso, sino también de los valores intelectuales, estéticos y culturales, se plantea esta pregunta: ¿existen también valores que afectan al hombre en cuanto hombre, que le llevan al desarrollo y realización plena en su ser propiamente humano? ¿Existen valores por los que el hombre se hace, no sólo buen músico, un buen estudiante y deportista un buen jurista, físico, médico, etc., es decir, no sólo se hace "bueno" en éste o en aquel sector particular de la actividad humana, sino un hombre bueno, o lo que es lo mismo, un individuo que en lo peculiar y esencial de su ser humano ha llegado a su pleno

40 CORETH, Emerich, *¿Qué es el hombre?*, Herder, Barcelona, 1982, p. 154.

> desarrollo y realización? Esa es la esencia de la moral. A un valor de ese tipo lo llamamos un valor moral, lo moralmente bueno. Todo aquello que corresponde al autodesarrollo esencial y común a todos los hombres es moralmente bueno. Por el contrario, todo lo que se opone a dicho desarrollo es moralmente malo[41].

La fundación de la moral ha sido objeto de diversos caminos desde Aristóteles, Santo Tomás, pese al giro racionalista y autonomista de la ética kantiana, la crítica despiadada pero injusta de Nietzsche a la moral judeocristiana. Paralelamente se han desarrollado diversas teorías para la explicación de la conducta moral desde otros marcos, como los análisis de Marx, Freud, Piaget, Skinner. Subsisten con todo en el siglo veinte una gran proliferación de escritos sobre la ética que copan gran parte de la filosofía analítica, incluso del problema de la ética en el marxismo, la ética de situación inspirada en los planteamientos de Sartre y Simone de Beauvoir.

Entre los pensadores latinoamericanos sobresale en este campo, además de la obra clásica de José Ingenieros *(El hombre mediocre)*, la discutible pero significativa obra de Enrique Dussell *(Filosofía ética latinoamericana*, varios tomos en la edición argentina) desde la cual quiere fundar en términos estrictos una nueva y radical filosofía, la filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación y que parte precisamente del análisis crítico del discurso ético desde Aristóteles hasta Sartre para postular desde la exterioridad del otro, del oprimido, un pensar y un actuar más allá de la modernidad de la subjetividad, que radicado en la experiencia original y originante —en el cara-a cara— más allá de toda mediación, funde un nuevo punto del filosofar en la alteridad que luego se desarrollaría en todos los niveles de la realidad en el campo de la erótica, de la política, de la economía, de la pedagógica, de la religión).

4.4.6 El problema de los valores axiología

Los valores forman parte de nuestra vida tanto como las cosas, personas e instituciones que nos rodean. Dejarlos de lado es imposible. Corresponde hacerse cargo de su presencia, pues la calidad de nuestras vidas depende del valor de los objetos que usemos, gocemos o seamos capaces de crear. Ellos son los que propiamente le dan una dimensión ética a nuestra existencia. No sólo son valores las cosas que constituyen el mundo empírico, sino también

41 CORETH, E., *op. cit.*, p. 161.

mis propias actividades, incluso mis deseos, esperanzas e intereses. Estamos pues, sumergidos en un mundo de valores. ¿Pero qué son los valores? ¿El valor está en las cosas mismas? ¿Es sólo una cualidad que el sujeto le otorga al objeto? ¿Es una relación entre la propiedad del objeto y la valoración del sujeto? ¿Tienen los valores una existencia en sí, independiente? ¿Son los valores una creación total del hombre?

Al menos tenemos que decir por ahora que:

> Cuando se habla de "valor" pueden entenderse tres cosas: la vivencia del valor, la cualidad del valor y la idea del valor. Si por valor se entiende exclusivamente la vivencia, se coloca el valor en la psique, en la conciencia, es decir, se lo psicologiza. Se incurre en el error opuesto cuando se tiene presente sólo la idea de valor. En este caso es fácil llegar a convertir el valor en una cosa, a hipostasiarlo, como lo hizo Platón. Por último, si se concibe el "valor" exclusivamente como cualidad, como modalidad de la cosa se lo naturaliza o cosmologiza. Se hace del valor algo propio de las cosas. Las tres concepciones son unilaterales. Perciben algo correcto, pero lo ven demasiado exclusivamente y pasan por alto otros detalles[42].

Por otra parte, el tratado de los valores, como otros en la filosofía, son de relativa conformación en cuanto espacios autónomos.

> Los valores constituyen un tema nuevo en la filosofía: la disciplina que los estudia —la axiología— ensaya sus primeros pasos en la segunda mitad del siglo XIX. Es cierto que algunos valores inspiraron profundas páginas a más de un filósofo, desde Platón en adelante, y que la belleza, la justicia, el bien, la santidad, fueron temas de viva preocupación de los pensadores en todas las épocas. No es menos cierto, sin embargo, que tales preocupaciones no lograban recortar una región propia, sino que cada valor era estudiado aisladamente. La belleza, por ejemplo, interesaba por sí misma y no como representante de una especie más amplia. Si bien no se ha perdido interés en el estudio de la belleza, ésta aparece hoy como una de las formas de una manera peculiar de asomarse al mundo que se llama valor. Este descubrimiento es uno de los más importantes de la filosofía reciente y consiste, en lo fundamental, en distinguir el ser del valer[43].

Además de la definición acerca de qué es el valor que supone la división y la divergencia entre las varias escuelas axiológicas es ineludible también la discusión acerca de la jerarquía de los mismos. Jerarquía que supone un

42 HESSEN, J., *Tratado de filosofía*, Sudamérica, Bs. As., 1970, p. 381.

43 FRONDIZI, Risieri, *¿Qué son los valores?*, FCE, Méjico, 1981, p. 11.

orden del cual puede analizarse si es de tipo inmutable o es algo cambiante de acuerdo con las épocas. La dificultad misma de definir lo que es un valor conduce en forma inevitable al señalamiento de sus características principales, si bien parece decisivo de no considerar ya el valor como un sustantivo, como una cosa, sino como una cualidad, como un adjetivo que supone al mismo tiempo una valoración del sujeto.

4.4.7 El problema del lenguaje

Junto a los problemas actuales que plantea la hermenéutica, el problema del lenguaje como elemento clave se va hoy imponiendo en la filosofía hasta el punto de que una de sus principales corrientes (filosofía analítica) lo ha convertido en el centro y el objeto mismo del filosofar, sobre todo siguiendo las influencias del filósofo Wittgenstein y con él, el Círculo de Viena.

En la filosofía occidental desde Platón y Aristóteles el lenguaje es visto solamente como un sistema convencional de signos para designar contenidos pensados en vista a un grupo social que pueda comunicarse y entenderse. La palabra es referida al concepto, el lenguaje a la esencia de las cosas. Esta concepción del lenguaje en que la función objetiva de significación está en primer plano, pero en la cual ya no se vio la totalidad viva del acontecer del lenguaje en su función originariamente creadora y reveladora de sentido, penetra en la tradición de casi toda la filosofía occidental.

Sucede con el problema del lenguaje como con los valores y la estética que siendo de reciente constitución en cuanto zonas antes no exploradas en forma independiente se convierten de pronto en lo total de la filosofía. Así existen muchos intentos de reducir la filosofía sólo a axiología, estética o análisis del lenguaje. Pero la esencia de la filosofía seguirá siendo esa visión total de la realidad o de lo existente, aunque las nuevas parcelas del saber dentro del mismo ámbito filosófico intenten tomar este lugar de representatividad del todo.

Sólo a finales del siglo XIX a través de la obra de Wilhelm von Humboldt se trató de apartar esta tradición del lenguaje, sólo como código de signos de los conceptos tratando de hacer ver la unidad viva del lenguaje:

> El lenguaje es para él la unidad en oposición al espíritu individual y objetivo, porque ciertamente cada uno habla su idioma, pero al mismo tiempo es introdu-

cido por el idioma en una comunidad idiomática, y con ello en el "espíritu objetivo" de una configuración histórica y cultural de la humanidad[44].

Y es que precisamente un lenguaje sólo está dotado de sentido cuando logra vehicular la experiencia común de una comunidad determinada. Pues, "por mucho que, dentro de un determinado juego lingüístico, sigan siendo válidos los criterios lingüísticos y lógicos, en orden a determinar un uso significativo del lenguaje, sin embargo, los símbolos del lenguaje sólo tienen sentido y significado para nosotros en el caso de que tematicen aspectos de la vida de nuestra experiencia cotidiana"[45].

El análisis del lenguaje conoce hoy cuatro tendencias principales: el estructuralismo, la fenomenología, la filosofía analítica y la ontología del lenguaje de Heidegger.

El estructuralismo pretende como metodología una nueva objetividad independiente del sujeto que se comprende así mismo interpretándose. En cuanto la forma de analizar el lenguaje considera que el enfoque puramente histórico es insuficiente y obsoleto, pues ocurre con frecuencia que la historia de una palabra poco nos dice acerca de su significado actual. Esto significa entonces privilegiar ya no la metodología diacrónica sino lo básico del lenguaje, su estructura, su momento sincrónico. De ahí deriva su postulado principal: la distinción o separación entre la cosa sobre la que se habla y los sujetos hablantes, la separación entonces entre el lenguaje como institución (la lengua) y el lenguaje como acontecer del mismo, de la palabra (el habla). El estructuralismo se limita al estudio del lenguaje como institución, como estructura que en sí misma posee o contiene los elementos necesarios de su propio dinamismo y autocontrol independiente del sujeto que habla. La lengua es fundamentalmente en esta perspectiva un conjunto cerrado de signos, autónomo, de lo cual se deduce que el significado central de las palabras debe ser analizado ante todo desde el punto de vista sincrónico, de acuerdo con la estructura de la lengua en un momento determinado.

La fenomenología trata de estudiar el lenguaje como sistema de signos y en su carácter de intencionalidad. El lenguaje es visto en su función mediadora como ofrecimiento de sentido, como autoexpresión y como comunicación.

44 CORETH, E. *op. cit.*, p. 43.

45 SCHILLEBEECKX, E., *Interpretacion de la fe, aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Sígueme, Salamanca, 1973, p. 16.

De este modo su interés se centra en los componentes mismos de la comunicación: el sujeto, el contenido o discurso, los interlocutores. En esta perspectiva el significado pasa a ocupar el lugar central del lenguaje en cuanto constitutivo fundamental para expresar la realidad.

> Representándolo en un diagrama, el lenguaje como institución constituye el punto céntrico de un triángulo: es el mediador entre el sujeto hablante, los oyentes (o lectores) y el contenido del diálogo; el conjunto, la situación del discurso, es el acontecer de la palabra, en el que se ilumina un sentido. Desligando de esta situación, el lenguaje es una abstracción, una interpretación de textos, un acontecer irresponsable. En virtud de la tensión existente entre la lengua como institución y el habla como el acontecer de la palabra, la intelección del discurso y de los textos no será, por otra parte, posible más que en el acto mismo de la reinterpretación[46].

En síntesis, podríamos decir que para la fenomenología hablar significa decir —algo— sobre —algo o alguien— a alguien. De ahí que la cuestión del sentido y de las intenciones del sujeto son importantes, pues es precisamente en el diálogo que fusionando los distintos horizontes llegamos a una real comunicación e interpretación.

En la filosofía analítica el problema central, al contrario de la tendencia anterior, se plantea en términos de sentido —no sentido de un texto y esto es posible en la medida que *a priori* se dan algunos elementos de análisis mismo de las proposiciones, es decir, que se ajusten a la leyes de la lógica. El meollo del asunto consiste principalmente en establecer previamente al problema de la verdad la cuestión del sentido, del significado, pues en último término sólo los enunciados con sentido pueden ser verdaderos o falsos. Es posible, entonces, que a veces muchos problemas de la filosofía y en general de las grandes discusiones ya desde un comienzo carezcan de un real significado, pues por las falacias del lenguaje y de las palabras, ya desde el comienzo se discuta sobre pseudoproblemas, es decir sobre problemas carentes de sentido.

Finalmente, no podemos desconocer los planteamientos de Heidegger

46 SCHILLEBEECKX, E., *op. cit.*, p. 38.

sobre el problema del lenguaje desde la perspectiva del problema ontológico, el cual precedería a cualquiera de las instancias anteriores.

> El acontecer de la palabra será aquí enfocado como el emplazamiento de una dialéctica, entre aquello que se manifiesta y lo que nosotros expresamos al hablar de ello, entre la apertura del ser y nuestro aprehender el ser. Aquí se pone de evidencia la prioridad del lenguaje que nos habla a nosotros, y que se incauta de nuestro hablar. Nuestra primera y fundamental relación con el lenguaje no es, por tanto, la de hablar, sino la de escuchar. El acto de hablar no puede, por consiguiente, reducirse ni a la estructura de los elementos del lenguaje, ni a la intención subjetiva del hablante. Se dan estructuras de la existencia que preceden al lenguaje. En el acto de hablar, Heidegger descubre un modo de ser, en el que se nos hace claro que el ser está constituido de forma tal que puede ser dicho o puesto en lenguaje. El ser da que pensar[47].

Así el lenguaje, pero especialmente el poético, nos conducen hasta el problema fundamental del pensamiento: el olvido del ser.

> Heidegger, en efecto, ha sostenido siempre que la metafísica (en que engloba toda filosofía abstracta) ha perdido la esencia original del logos y llevado el pensamiento al olvido del ser. La metafísica, con su lógica deductiva y su tecnicismo conceptual, solo lleva a una representación de los entes, pues, a la fuerza secreta de la palabra, expresada sobre todo en el lenguaje poético, que con sus instituciones profundas restituye el pensamiento a la verdad del ser[48].

Esta revelación del ser se hace a través del hombre, a través del lenguaje humano. El hablar es entonces sumisión, apertura y captación al ser y el hombre custodio en esta actitud del ser mismo que se manifiesta. El lenguaje es básica y fundamentalmente revelación del ser en la palabra fuente ulterior de toda forma de humanización.

4.5 Los métodos de la filosofía

Con la enumeración de los problemas de la filosofía no queríamos hacer un balance completo de todos sus problemas, pues, algunos de ellos igualmente importantes aparecen y desaparecen de acuerdo con el fondo cultural y al horizonte de los problemas históricos. De este modo, por ejemplo, los temas de la muerte, del amor, de la belleza, etc. pueden adquirir el rango de problemas centrales según esta dinámica de vigencia y actualismo de los mismos problemas. Además, en cada sistema filosófico determinado, la prioridad de los problemas se determina de acuerdo con el perfil mismo de cada filosofía, según se haya constituido para enfatizar algún aspecto de la realidad. Igual problemática acontece con el problema del método de la filosofía cuya delimitación resulta problemática como el objeto de la misma.

Se discute, en efecto, si la filosofía posee un solo método, pero de hecho este problema está relacionado con el concepto mismo de la filosofía, pues, su comprensión implica en forma implícita una cierta metodología. En la filosofía moderna este asunto adquiere una importancia inusitada y puede decirse que muchos métodos han sido reputados como los únicos del filosofar.

Así Spinoza, en oposición a los métodos de las ciencias naturales, considera como método el puramente deductivo ya que la filosofía sería una ciencia eminentemente racional. Su ética es el paradigma de esta concepción y la antítesis de todo lo que se considera como ciencia en el sentido experimental. Pero en sentido contrario, Eduardo Von Hartamann proclama el método inductivo como el propiamente filosófico y pretende, emulando el método de las ciencias naturales, alcanzar los propósitos especulativos de la filosofía.

> Los filósofos que niegan la metafísica y que disuelven la filosofía convirtiéndola en teoría de la ciencia y teoría de los valores, caracterizan su método como método crítico o trascendental, que investiga los supuestos o los principios últimos del saber y del valer, según los fundamentos de validez ideal. Todo el kantismo se declara partidario de esta concepción fundamental. Otros filósofos tratan de separar la filosofía de la ciencia y convertirla en algo referente a la vida y a las vivencias. Para ellos, el método de la filosofía es la vivencia interna y la visión inmediata o, para decirlo con una sola palabra: la intuición... Con esta concepción guarda afinidad la que encuentra el método de la filosofía en la intuición esencial de la fenomenología, como lo hace Max Scheller en su definición que hemos citado anteriormente. Pero hay una diferencia, pues esta intuición esencial se dirige a esencias ideales, mientras que, en cambio, la intuición de Bergson apunta a realidades metafísicas[49].

47 SCHILLEBEECKX, E., *Ibíd.*, p. 54.

48 URDANOZ, T., *Historia de la filosofía*, BAC, Madrid, 1978, p. 565.

49 HESSEN, J., *op. cit.*, p. 30.

Nos vamos, por tanto, a limitar a una breve referencia de algunos métodos de la filosofía que se han ido esbozando poco a poco a través de su misma historia y que no suponen ninguna valoración respecto a su validez intrínseca, pues aquí, como en los problemas de la filosofía, no siempre lo último de moda o los movimientos contemporáneos son de por sí superiores a los del pasado, ya que la filosofía no avanza con la misma dialéctica progresiva de las ciencias naturales. Si debemos reconocer algún sentido de avance sería *sólo* en los instrumentos de análisis y comprensión y en el conocimiento de los supuestos de todo pensar por el cual aumenta la capacidad crítica de afrontar los problemas mismos.

4.5.1 La mayéutica

El primer esbozo de un método pero que no se piensa como tal sino que asume la forma de una manera vital, de un *ethos*, de una manera de ser, corresponde a Sócrates. En su polémica con los sofistas su proceder corresponde a un proceso dialógico en el que la verdad de las cosas es puesta en movimiento en el acto mismo del preguntar y el responder. Este diálogo abierto, en el que prima la actitud de búsqueda sincera y no del ornato de la retórica hacen de Sócrates el precursor de una dialéctica en el que el diálogo opera como proceso intersubjetivo de conocimiento de la verdad en el que poco a poco en un movimiento ascensional se gesta lo verdadero en una confrontación fecunda de preguntas y respuestas.

La búsqueda así de lo universal y de lo común contra el relativismo de los sofistas nunca tuvo en Sócrates la intención primera de una fundamentación gnoseológica u ontológica de las ideas. Sócrates es la búsqueda personificada de una filosofía que en él es una forma fundamental de vida en la que priman más la autenticidad y la actitud de búsqueda que el rigor de las conclusiones o la logicidad de los discursos.

Esta convicción hace que Sócrates suponga primero la verdad como dimensión subjetiva, es decir, como enraizada primero en el sujeto desde el cual por un proceder dialógico puede ser gestada y alumbrada la verdad. Esta forma de innatismo implica en Sócrates la necesidad sentida del diálogo y la desvelación de lo universal a partir del hombre mismo que de lo múltiple puede llegar a lo común de las cosas. La ironía inherente a este método que se supone no tener otro supuesto que la conciencia lúcida de su propio límite conlleva necesariamente al desarme del contrincante

como actitud previa que lo desenmascara en sus aparentes intenciones de verdad y sabiduría.

Como para Sócrates la filosofía no es una doctrina, su método es acorde con su postura vital.

> Realidad fundamental de esa vida era la conversación socrática. Discutía Sócrates con artesanos, hombres de Estado, artistas, sofistas, heteras. Como tantos atenienses, pasaba el día en la calle, en el gimnasio, en los banquetes. Y su vida es una continua conversación con todo el mundo. Pero esta conversación posee un rasgo novedoso, totalmente desconocido para los atenienses: es conversación que sacude en lo más profundo el alma de sus interlocutores, desasosiega y avasalla. Desde siempre la conversación había sido la forma de la vida del ateniense libre; ahora, como instrumento del filosofar socrático se convierte en algo diferente. Es por naturaleza necesaria para la verdad misma, que sólo en la comunicación de hombre a hombre se hace patente[50].

El método socrático respecto a su filosofar no es una etapa anterior o posterior del mismo, sino la forma misma de su vida, de un saber que está en camino, de un no saber que se sabe.

4.5.2 La dialéctica

Pocos métodos en la filosofía han tenido una historia tan larga y compleja como este procedimiento que desde los griegos llega hasta el siglo XX con múltiples interpretaciones y tendencias incluso al interior del marxismo. Con Platón la dialéctica presenta el doble aspecto de su formulación lógica y al mismo tiempo ontológica. En el primer aspecto significa el arte de la discusión por medio del diálogo en el que se presentan siempre posiciones contrarias. Así entendido lo habría formalizado primero Sócrates como proceso de investigación que partiendo de lo particular es capaz de elevarse a la captación de lo universal. Situándolo dentro del contexto de la argumentación matemática hace ver Platón la dialéctica como un intento semejante de probación y argumentación apodíctica y en este sentido sería el método científico propio de los filósofos en oposición al método puramente verbal y retórico de los sofistas.

La dialéctica de las ideas tal como ya la entiende Platón comporta siempre un movimiento ascensional hacia la búsqueda de la verdad, pero es al mis-

50 JASPERS, Karl, *Los grandes filósofos*, t. 1., Sur, Bs. As., 1971, p. 111.

mo tiempo una realidad ontológica al atribuir realidad a los conceptos abstractos. En este sentido su dialéctica cambia de sentido completamente al quedar como ciencia suprema cuyo objeto son las entidades trascendentes en un mundo ideal que está más allá de lo sensible y lo material.

> Con la dialéctica la inteligencia se remonta hasta los últimos límites de lo inteligible y alcanza la cumbre más alta a que puede aspirar el conocimiento humano en esta vida. Tiene un sentido ascensional, para pasar de lo múltiple a lo uno, de lo contingente a lo necesario, de lo particular a lo común, de lo móvil a lo inmutable, de las apariencias a la realidad, de las imágenes a la verdad, no sólo en un orden puramente lógico, sino también ontológico. Por esto constituye la actividad más noble a que puede entregarse el hombre[51].

La dialéctica tanto en Sócrates como en Platón se va constituyendo en cuanto tal cuando se hace de la verdad un camino ascensional que opera con afirmaciones y negaciones, es decir, por contradicción en diálogo que genera mutuas oposiciones.

> La dialéctica consiste para Platón, en una contraposición de intuiciones sucesivas, que cada una de ellas aspira a ser la intuición plena de la idea, del concepto, de la esencia, pero como no puede serlo, la intuición siguiente, contrapuesta a la anterior, rectifica y mejora aquella anterior. Y así sucesivamente, en diálogo o en contraposición de una a otra intuición, se llega a purificar, a depurar lo más posible esta vista intelectual esta vista de los ojos del espíritu hasta acercarse lo más posible a esas esencias ideales que constituyen la verdad absoluta[52].

En el contexto del idealismo alemán ha sido Hegel quien más profundizó y formalizó este método, aun cuando se encuentran ulteriores y anteriores desarrollos de la dialéctica en múltiples pensadores (Plotino, los místicos, Fichte, Proudhon, Marx, Sartre, etc.) pero como fundamentalmente nos proponemos señalar sus aspectos peculiares y hasta comunes, nos basta por ahora rastrear algunos de sus momentos más significativos. Gurvitch señala en este sentido una serie de aspectos comunes a todas las formas dialécticas a través de la historia.

> 1) Toda dialéctica, trátese del movimiento real o del método, considera a la vez los conjuntos y sus elementos constitutivos las totalidades y sus partes... 2) El segundo punto que se ha de destacar a propósito de la dialéctica considerada, en tanto que método es que este último es siempre negación; no como se ha dicho frecuentemente por oponer tesis y antítesis que habrían de ser antinómicas —lo cual no es más que uno de los procedimientos de dialectización (el de polarización)—, sino porque niega las leyes de la lógica formal, en la medida que no están comprendidas en un conjunto que las supere, pues desde el punto de vista dialéctico ningún elemento es idéntico a sí mismo... 3) En tercer lugar, la dialéctica tomada en todos sus aspectos es la conmoción de toda estabilización aparente en la realidad social, al igual que en todo conocimiento, ya que destruye toda fórmula cristalizada. 4) La dialéctica consiste, por una parte, en manifestar y, por otra, en poner de relieve unas tensiones, unos conflictos, unas luchas, unos contrarios y unos contradictorios[53].

51 FRAILE, G., *Historia de la filosofía*, t. 1, BAC, Madrid, 1982, p. 314.

52 MORENTE GARCIA, *Lecciones preliminares de filosofía*, Ed. Mejicanos Unidos, Méjico, 1982, p. 27.

En Hegel precisamente encontramos la dialéctica como método y como movimiento de la realidad entera, pues no debe darse una separación, un dualismo entre el pensamiento y la realidad. Esta misma es dialéctica en la medida en que el ser sólo puede ser concebido como devenir: toda cosa sólo es en la medida en que, en cada momento de su ser, algo que aún no es accede al ser y algo que es ahora pasa al no ser. El ser que se afirma (tesis) es negado (antítesis), pero es vuelto a una realidad superior en el devenir (síntesis). Esta naturaleza contradictoria de la realidad es al mismo tiempo la fuente de todas las cosas, pues todas ellas suponen esta unidad originaria del ser y la nada.

> Hegel dice que la negatividad del ser es "la base y el elemento" de todo lo que sigue. El progreso de una categoría lógica a otra es estimulado por una tendencia, inherente a cada tipo de saber, de superar sus condiciones negativas de existencia y de pasar a un nuevo modo de ser donde alcanza su verdadera forma y contenido. Hemos señalado ya que el movimiento de las categorías en la lógica hegeliana no es más que el reflejo del movimiento del ser. Por tanto, no es del todo correcto decir que una categoría 'pasa a' la otra. El análisis dialéctico revela más bien una categoría como otra, de modo que esta otra representa el contenido de aquella, revelado por las contradicciones que le son inherentes[54].

En Marx lo vincula originariamente con Hegel el aspecto de negatividad de la dialéctica respecto a la realidad. En el mundo social esta negatividad es portadora de las contradicciones de clase constituyéndose, por tanto, en el motor de la historia. Pero la diferencia radical que las separa es su comprensión misma de la totalidad negativa.

53 GURVITCH, G., *Dialéctica y Sociología*, Alianza, Madrid, 1971, p. 36.

54 MARCUSE, Herbert, *Razón y revolución*, Alianza, Madrid, 1971, p. 133.

Para Hegel, la totalidad era la totalidad de la razón, un sistema ontológico cerrado, idéntico en última instancia al sistema racional de la historia. El proceso dialéctico de Hegel era, pues, un proceso ontológico universal, en el que la historia se modelaba según el proceso metafísico del ser. Por el contrario, Marx desliga la dialéctica de esta base ontológica. En su obra, la negatividad de la relidad se convierte en una condición histórica que no puede ser hipostasiada como situación metafísica. Dicho de otro modo, se convierte en una condición social, asociada a una forma histórica particular de sociedad. La totalidad a que llega la dialéctica marxista es la totalidad de la sociedad de clases, y la negatividad que subyace sus contradicciones y configura su contenido mismo es la negatividad de las relaciones de clase. La totalidad dialéctica también incluye a la naturaleza, pero sólo en la medida en que esta última entre y condicione el proceso histórico de la reproducción social[55].

Sin embargo, obra de Engels fue la afirmación de una dialéctica de la naturaleza en términos universales y absolutos aplicable a cualquier fenómeno, según leyes que se dan en la naturaleza, la historia y el pensamiento mismo.

La pretensión de que las famosas leyes de la dialéctica son válidas para cualquier objeto en el universo provienen más de la obsesión por convertir el materialismo histórico en una "concepción del mundo" que del ejercicio efectivo del método dialéctico en la actividad científica... sobre todo después de la oficialización del marxismo como filosofía de Estado en la Unión Soviética, se impuso la tendencia a ver en la dialéctica un conjunto de tesis generales cuyo objeto son "todas las cosas"[56].

Las discusiones, por tanto, sobre el sentido y el alcance de la dialéctica, son muy numerosas hasta el punto de que se impone la determinación de este concepto en cada caso particular, según el autor o el sistema al que se refiera cuando se trate de usar el término dialéctica. No sobra decir que es obvio hoy su utilización como método de análisis sociológico dentro de la forma generalizada como lo postula el marxismo y en franca oposición con el marco funcionalista.

4.5.3 El método escolástico

El término escolástico tiene, en general, un sentido marcadamente negativo, incluso en ciertos sectores católicos, por su contexto histórico medieval

55 MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 306.

56 PEREYRA, Carlos "Sobre la dialéctica", en *Cuadernos de filosofía y letras*, t. VIII, Nos. 1-2, Bogotá, 1984, p. 87.

o por su identificación con su forma tal como se dio en los siglos catorce y quince. Es decir, en sus momentos de decadencia y crisis. Sin embargo, constituye también una posible forma de plantear y discutir los problemas filosóficos en la medida que no existe un método sino métodos de abordar dicha realidad. En general, el método escolástico corresponde a una opción pedagógica en el que unen y se distinguen tres procesos: *Lectio, Quaestio, Disputatio*, propios de la enseñanza teológica escolar. La *Lectio* se hacía a base de textos que luego se comentaban en un sentido progresivo que iba desde la lectura gramatical hasta el desentrañamiento del aspecto lógico, de sentido hasta llegar a la doctrina (Sentencia) más allá del texto de una búsqueda de las relaciones internas del pensamiento y de sus conceptos implícitos. La *Quaestio* o problematización con base en la *lectio*, es decir, el momento crítico sobre la base de una pregunta, una duda, una cuestión. Su uso, en un comienzo, un preguntar espontáneo que luego se hizo metódico de acuerdo con un plan establecido, indica ya un momento activo, pues el preguntar coloca ya en cuestión lo aceptado en forma pasiva o sin discusión. La *disputatio* como secuencia lógica implicaba el momento del diálogo y la confrontación. "Los medievales de la escuela daban una importancia significativa a este ejercicio, no sólo desde el punto de vista pedagógico ya que implicaba la intervención directa del estudiante de manera activa y personal, sino además desde el punto de vista de la verdad objetiva, que no puede revelarse en una sola postura sino en la confrontación dialéctica de los contrarios"[57].

Esta unidad tripartita se convirtió luego en los manuales modernos en un método puramente formal al centrar el análisis en la demostración especulativa de tesis que hizo decaer este método por el exceso de la sutileza verbal y la pedantería sofística de los Occamistas.

En la suma teológica, Santo Tomás emplea un método que ofrece algunas variantes y que en gran parte está relacionado con los grandes problemas de la época.

La realidad del método de Santo Tomás no lo podríamos captar, así sea en una visión de conjunto, sin su contexto histórico, el siglo XIII, una de las épocas más dramáticas y más interesantes de la historia de la Iglesia. Su metodología teológica no fue una teorización fraguada en la tranquilidad de su celda conventual,

57 GONZALEZ, Sedano, "El método trilógico de Santo Tomás de Aquino", en *Rev. Universidad Santo Tomás*, vol. 3, enero-agosto, 1970, Nos. 7-8, Bogotá, p. 105.

sino una opción lúcida y valiente ante la confrontación y el diálogo con la problemática contemporánea[58].

En efecto, el nuevo panorama ideológico que suponía la irrupción total de la filosofía aristotélica con su naturalismo absoluto, la tensión entre las formas de presencia cristiana, las de origen y tendencia nomástica protegidas por el marco agustiniano y las nuevas formas inspiradas en un equilibrio entre la contemplación y la acción profesoral, urgían de un marco doctrinal y metódico audaz que supiera integrar las nuevas realidades con el mensaje cristiano y esta fue la empresa colosal de toda la obra de Santo Tomás. Incluso su método teológico, acorde con estas realidades, supo corresponder a la altura de su cometido. Dividida en tres partes la *summa* está estructurada en cuestiones y estas en artículos que constituyen la trabazón orgánica de las cuestiones, pero el artículo no es un enunciado *a priori* para demostrar, sino al contrario, la apertura y la incitación a una problemática que hay que analizar. En forma esquemática podemos sintetizar los pasos del método en Santo Tomás cuyo proceso total implicaba: El planteamiento del problema; la problematización con los aspectos o elementos contrarios que se van a discutir o al menos que aparecen como formas enfrentadas de solución; dialectización de la problemática al presentar las dificultades de la solución y dentro de las cuales se mencionan las razones en favor o en contra; la inclusión de una nueva perspectiva o de otras alternativas que permiten una mejor visualización de la problemática; proceso de respuesta doctrinal a los problemas en forma clara, breve a la que precede un proceso de síntesis, análisis, crítica; por último, un juicio a posteriori acerca de los elementos de la discusión que se habían colocado al comienzo como posibles soluciones señalando sus deficiencias, contradicciones, pero al mismo tiempo la búsqueda sincera de la verdad, el respeto profundo del contrincante o de las ideas que se combaten haciendo notar incluso sus aspectos valederos. Típica pedagogía de inspiración cristiana que desarma al contrario sin aniquilarlo.

> Casi toda la vida de Santo Tomás fue una lucha de la efervescente, a veces violenta, problemática de la Iglesia del siglo XIII; y dentro de esa lucha se inscriben sus cuestiones disputadas, sus obras de controversia, y generalmente las respuestas, última etapa de su metodología. Se sorprende, por eso, en ellas, no el resentimiento del acorralado, sino la inquietud del que busca y la alegría del que halla la verdad, como él mismo lo confiesa: "Para conocer la verdad, vale mucho ver las razones de las posturas opuestas"[59].

58 *Ibíd.*, p. 95.

59 *Ibíd.*, p. 144.

4.5.4 *El método cartesiano*

En Descartes existe también una gran afinidad de su método con la estructura general de su filosofía y en cierto modo con la nueva tendencia que inaugura al centrar en el sujeto pensante la entera reflexión filosófica. El paradigma de este nuevo método lo ha dado la matemática cuya complejidad y sencillez, al mismo tiempo le inspiran un procedimiento análogo en el campo de la filosofía.

En el *Discurso del método* conviene Descartes en cuatro reglas fundamentales que pueden conducir al hombre al conocimiento verdadero de un modo certero. La primera es la evidencia, "no aceptar nunca ninguna cosa por verdadera si no se la reconoce verdaderamente como tal: o sea, evitar diligentemente la precipitación y la prevención; y no comprender en mis juicios más que lo que se presenta tan clara y distintamente a mi espíritu que yo no tenga ninguna ocasión de ponerlo en duda". Esta evidencia se opone a la conjetura y es el acto propio de la intuición. La seguna regla es el análisis, "dividir cada una de las dificultades que se han de examinar en el mayor número de partes posibles y necesarias para resolverlas mejor". Esto supone en Descartes que las dificultades filosóficas son complejas, por lo cual se impone este criterio de selección y división. La tercera regla es la síntesis, "conducir mis pensamientos por orden, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ascender poco a poco, como por grados, hasta los conocimientos más complejos, suponiendo que haya un orden incluso entre los objetos que naturalmente no se preceden los unos a los otros". Eso muestra la referencia a la matemática y en especial a la geometría por la que diseña Descartes su método filosófico. La cuarta regla es la de la enumeración, "hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales, que estemos seguros de no omitir nada".

Estas reglas, que tienen una aplicación fecunda en las matemáticas, quiere trasladarlas Descartes al campo de la filosofía, centrando en un principio unitario la raíz de toda la ciencia y el conocimiento: la subjetividad racional o pensante del hombre. Pero el fundamento de este método debe encontrarse en la duda metódica: es necesario suspender al menos una vez, el asentimiento a cualquier conocimiento aceptado comúnmente, dudar de todo, incluso de los sentidos y considerar provisionalmente falso todo aquello de lo cual es posible dudar.

> Pero precisamente en el carácter radical de esta duda se presenta el principio de una primera certeza. Yo puedo admitir que me engaño o soy engañado de todas

maneras. Puedo suponer que Dios no existe, ni el cielo, ni los cuerpos, y que yo mismo no tengo cuerpo. Pero para engañarme o ser engañado, para dudar y para admitir que todo es falso, es menester necesariamente que yo que pienso, sea algo y no nada. La proposición *pienso, luego existo*, es la única absolutamente verdadera, porque la misma duda la confirma. Toda duda, suposición o engaño, supondrá siempre que yo dudo, supongo, o me engaño o existo. La afirmación *yo existo* será, por tanto, verdadera siempre que la conciba en mi espíritu[60].

La captación de mi yo como yo pensante, como espíritu, como entendimiento, como razón es en el fondo la sustancia de esta intuición. Sobre esta certeza del sujeto pensante debe montarse y deducirse todo lo demás, Dios y el mundo.

4.5.5 El método trascendental

Nos vamos a referir aquí de un modo breve a la culminación de todo el proceso idealista surgido en Descartes en términos subjetivistas y que encuentra su pleno y total desarrollo en la filosofía de Kant. Nos interesa aquí sólo el señalamiento del problema crítico fundamental y que es el origen de toda la filosofía kantiana. En este sentido:

> La obra de la Crítica de la Razón Pura Especulativa consiste en la tentativa de cambiar el método hasta aquí seguido en la metafísica, y realizar de este modo una revolución semejante a la que han experimentado la física y la geometría. Es por sí un tratado del método y no un sistema de la ciencia misma, aunque a la vez traza todos sus contornos, así en lo que a sus límites se refiere, como a toda su estructura interior[61].

Hasta Kant el procedimiento habitual había sido el partir de los conceptos y construir inmensas estructuras —metafísica— sin preguntarse previamente por el punto radical de su validez, es decir, se partía de la referencia a las cosas y no del problema crítico previo. ¿Cómo es posible y dentro de qué condiciones nuestro conocimiento de la realidad?

> La crítica no se opone al procedimiento dogmático de la razón en su conocimiento puro, como ciencia (pues tiene siempre que ser dogmática, es decir, tiene que ser rigurosamente demostrativa por medio de principios fijados *a priori*), sino al dogmatismo, es decir, a la pretensión de avanzar solo con un conocimiento puro formado de conceptos (el conocimiento filosófico), y con el auxilio de principios como los que la razón emplea desde ha largo tiempo, sin saber de qué manera y con qué derecho los ha adquirido. Dogmatismo, es, pues, el procedimiento dogmático de la razón pura sin una previa crítica de su propio poder[62].

60 ABBAGNANO, Nicola, *Historia de la filosofía*, t. II, Barcelona, 1973, p. 170.

61 KANT, *Crítica de la razón pura*, t. I, p. 135.

La validez por tanto, de nuestros conocimientos, debe plantear el problema crítico fundamental que es incluso previo al problema metafísico.

> El problema fundamental que el conocimiento plantea, el problema de lo que garantiza su validez objetiva, su relación con el objeto, debe ser resuelto partiendo de la base del conocimiento mismo, bajo la clara luz de la razón y mediante el reconocimiento de sus condiciones y límites peculiares. La introducción a la crítica de la razón pura había quedado establecida, en realidad, desde el momento en que Kant dejaba planteado el problema en esta forma[63].

El viraje copernicano en el problema del conocimiento constituía el punto decisivo de su método y de su filosofía trascendental. Ya no se trata de partir del objeto mismo como algo dado y que luego de algún modo se desplaza a nuestra capacidad de conocimiento sino al contrario: el sujeto indaga el sentido y el contenido mismo del concepto, ya no se trata de partir como la metafísica por el qué del objeto sino del cómo del juicio que sobre él recae.

> Al transformarse así el problema, la "metafísica" se ha convertido en "filosofía trascendental", en el sentido estricto en que más tarde definirá este término la *crítica de la razón pura*; "llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos como de nuestro modo de conocerlos, siempre y cuanto sea posible *a priori* este conocimiento"[64].

Este planteamiento del problema filosófico como problema crítico del conocimiento significará para la historia de la filosofía no simplemente una nueva metodología, sino un nuevo rumbo del filosofar mismo que gravita incluso hasta nuestros días.

4.5.6 El método de la fenomenología

Las investigaciones de Husserl constituyen otro hito en la historia de las ideas filosóficas y al mismo tiempo la insurgencia de una nueva metodología que desde él ha asumido diversas interpretaciones y caminos tal como nos

62 KANT, *Ibíd*, p. 143.

63 CASSIRER, E., *Kant, vida y doctrina*, FCE, Méjico, 1968, p. 158.

64 *Ibíd*., p. 160.

muestra la línea de una tendencia en el campo de los valores (M. Scheller, N. Hartmann) o en el campo de la ontología (Heidegger-Sartre).

Para esta nueva manera de ver las cosas, en lugar de discutir acerca del problema mismo del conocimiento, la filosofía ha de volverse a las cosas mismas, tal como aparecen a lo que se da ya sin ninguna duda, es decir, a los fenómenos. Fenómeno es todo lo que aparece tanto en la experiencia interna como externa. Pero lo que se manifiesta no es sólo lo sensible, la apariencia, sino su sustrato más esencial. Es decir, todo fenómeno es ambivalente: revela un estrato empírico-real visible en los actos perceptibles de nuestra sensibilidad y de otro lado manifiesta un estrato ideal, esencial que se refiere como en Platón a los contenidos ideales, al nivel de lo eidético (idea, esencia, modelo) accesible a los actos espirituales a la noesis y que se capta en la visión esencial.

La fenomenología trata por tanto de analizar los fenómenos, de tal modo que las esencias ideales y los contenidos esenciales se conviertan en objetos dados. El objetivo de la fenomenología tal como se lo propuso originariamente Husserl, fue un sistema puro formal y material de contenidos esenciales que abarcaría a todas las disciplinas filosóficas, su objetivo básico sería la descripción y el análisis de las esencias puras, ideales, supratemporales y ahistóricas. Para lograr este cometido se esbozaba un método particular que parte del análisis de la conciencia que desde los escolásticos y Bretano indica una referencia siempre estructural hacia algo, tendencia hacia algo externo. Pero el dogmatismo de nuestra percepción natural nos coloca el mundo, las cosas como existiendo siempre y esto es un impedimento para la captación de las esencias que están más allá de los puros hechos, pero la reflexión filosófica debe abandonar tal actitud si quiere dar cuenta de su sentido profundo. Es lo que Husserl va a llamar la *epoché*, la reducción fenomenológica. Parecido pero con otras intenciones a la duda metódica de Descartes implica abstenerse de juzgar, de tomar posición teórica frente a la existencia o no del mundo, renunciar a todo juicio de existencia en relación con él. Esta reducción como proceso supone tres elementos fundamentales: frente a un fenómeno debemos abstenernos, colocar entre paréntesis todas las opiniones y teorías anteriores, todos los prejuicios formados de toda índole, pues ellos son un obstáculo para llegar a las cosas mismas en una forma directa e inmediata. El segundo paso es la reducción eidética para captar del fenómeno su esencia y aislar de este modo todos los aspectos contingentes o secundarios del mismo, todo lo que no es dado en la pura esencia del fenómeno. El tercer

paso consiste en la reducción trascendental o captación del yo como conciencia pura en donde es posible la evidencia absoluta y en donde ya *no es* posible dudar de algo.

Esta orientación idealista recibe de Heidegger un sentido completamente diferente, pues el dejarse mostrar como es en sí mismo, se refiere es al ser de tal modo que la relación entre fenomenología y ontología es estructural, las dos no son sino la filosofía misma definida por su objeto y su método respectivamente. En Sartre esta indagación fenomenológica, descriptiva se refiere también es al ser como manifestación de lo que aparece.

> La aparición no está sostenida por ningún existente diferente de ella: tiene su ser propio. El ser primero que encontramos en nuestras investigaciones ontológicas es, pues, el ser de la aparición. ¿Es él mismo una aparición? De primer intento, así lo parece. El fenómeno es lo que se manifiesta y el ser se manifiesta a todo de alguna manera, puesto que podemos hablar de él y de él tenemos cierta comprensión. Así debe haber un *fenómeno de ser*, una aparición de ser, descriptible como tal. El ser nos será develado por algunos medios de acceso inmediato. El hastío, la náusea, etc.; y la ontología será la descripción del fenómeno de ser tal como se manifiesta, es decir, sin intermediario[65].

4.5.7 El método estructuralista

El estructuralismo no es primariamente una filosofía sino una metodología de análisis que nace al interior de la lingüística, especialmente en los estudios de Ferdinand de Saussure que supone una ruptura con los estudios puramente diacrónicos del lenguaje y en el que emergen unas estructuras que por su mismo carácter no remiten en su fundamento y en su funcionamiento a nada externo de los mismos elementos de la estructura, por lo cual el aspecto sincrónico es privilegiado como una forma especial de la objetividad del análisis, que empieza así una forma nueva de abordar no sólo los aspectos del lenguaje, sino todos los campos del saber, incluido el filosófico. La idea de estructura en los diversos autores supone, en efecto, que la inteligibilidad es encontrable dentro de ella misma y que no se necesita recurrir a medios externos para lograrla.

> En una primera aproximación, una estructura es un sistema de transformaciones, que implica leyes como sistema (por oposición a las propiedades de los elementos), y que se conserva o se enriquece por el juego mismo de sus transfor-

65 SARTRE, J. P., *El ser y la nada*, Losada, Bs. As., 1968, p. 15.

maciones, sin que estas lleguen más allá de sus fronteras o recurran a elementos exteriores. En una palabra, una estructura comprende, de ese modo, los tres caracteres de totalidad, transformaciones y autorregulación[66].

Es evidente que este enfoque en las diversas tendencias del estructuralismo tiende a oponerse a toda metodología que privilegie al aspecto genético, histórico o de todos aquellos que coloquen en el sujeto el soporte de la reflexión. En cierto modo se da una tensión entre el método dialéctico y el método estructural aunque existen tentativas por acercar ambas metodologías. En el terreno filosófico se considera la obra entera de Lévi-Strauss como paradigma de esta nueva perspectiva de moda. En el campo marxista se conoce la tentativa de Althusser y M. Godelier para hacer una reinterpretación de Marx desde el estructuralismo a pesar de que se reconoce la importancia de la historia en su teoría. "La obra de Althusser, cuyo sentido consiste en constituir una epistemología del marxismo, apunta entonces, entre otros, a los dos objetivos muy legítimos de desprender la dialéctica marxista de la de Hegel y dar a la primera una forma estructuralista actual"[67].

En la obra de Michael Foucault esta metodología se presenta no sólo como forma nueva del análisis sino como la conciencia que despierta e inquieta el saber moderno y desde la cual se vislumbra la "muerte" de una antropología centrada en el sujeto que ya no puede tener curso, lo mismo que las mal llamadas ciencias humanas que no son tales, ni ciencias ni humanas y que se arrogaron ese título de acuerdo con las transferencias hechas desde las ciencias naturales. Su crítica y rechazo de la noción de sujeto y devenir es total y absoluta. Al igual que Althusser profesa un antihumanismo teórico en donde la noción de proceso niega a cualquier sujeto histórico y suprahistórico.

4.5.8 El problema de la hermenéutica

El problema de la interpretación se ha llegado a constituir también como otra de las instancias centrales de la filosofía del siglo XX, llegando a ser la hermenéutica una problemática inherente a las ciencias del espíritu cuando se plantea el problema de la intelección de algo.

66 PIAGET, Jean, *El estructuralismo*, Proteo, Bs. As., 1971, p. 10.

67 PIAGET, J., *op. cit.*, p. 107.

Aun cuando tiene una historia larga, la hermenéutica hunde sus raíces en la problemática teológica en particular de la interpretación correcta de la Biblia y que suponía una serie de criterios de ortodoxia para su correcta intelección. Problema que dio origen a los distintos sentidos de la Biblia, y a la ruptura interpretativa que significó Lutero en su comprensión puramente interna sin mediaciones personales o institucionales. Pero es propiamente Friedrich Scheleier Macher, quien partiendo de este contexto teológico lo amplió y lo delimitó como problema filosófico. La entendió como un arte metódico en función de la comprensión correcta de un texto escrito o hablado.

A partir de él y con los aportes de Dilthey se amplía su campo de acción al constituirse caso como metodología exclusiva de las ciencias del espíritu que no procedían con los mismos métodos de las ciencias naturales. Establece Dilthey una distinción dicotómica al asignar a las primeras, la función de comprender y a las segundas de explicar de acuerdo con una legalidad permanente. En nuestros días Heidegger agrega al problema hermenéutico el considerarlo no como un método, sino como instancia originaria de la comprensión misma de la existencia del hombre. Pero además de este carácter existencial el problema hermenéutico adquiere toda su dimensión cuando se mira su papel dentro de los métodos de las ciencias del espíritu cuya función es fundamentalmente comprender. Pero esta comprensión como ha resaltado Gadamer se hace ya desde una cierta precomprensión, es decir, hay previamente una preinteligencia de lo que vamos a interpretar por lo cual nunca existe una pura reproducción de sentido acerca de un texto, un evento, un acontecimiento. Precomprensión que al mismo tiempo tiene sus supuestos y condicionamientos dada la historicidad del sujeto que comprende. Esto es lo que ha dado origen al llamado círculo hermenéutico.

Del trasfondo del problema exegético-bíblico tiene hoy la hermenéutica todo un horizonte estrictamente filosófico que condiciona la intelección misma de la Biblia.

> Por primera vez ahora la hermenéutica filosófica y la de las ciencias, del espíritu más reciente ha mostrado hasta la saciedad que aquí subyacen problemas mucho más profundos y fundamentales. ¿Qué significa, en efecto, entender? ¿Cómo es posible una intelección histórica, si cada uno tiene un horizonte de intelección, concreto, histórico, y lingüístico, que le ha sido dado previamente, al cual permanece ligado y que condiciona una "precomprensión" determinada con la cual él se acerca al objeto? ¿Se da algo así como un encuentro o mezcla

de distintos horizontes históricos de intelección? ¿Está posibilitado esto, por ejemplo, por la historia misma, a saber, por una continuidad histórica-afectiva en la cual la palabra pronunciada históricamente se interpreta y repercute en la prosecución de la historia, penetra en nuestro propio horizonte intelectivo y posibilita así la comprensión de los testimonios de un pasado histórico? ¿Y no subyace a todo esto una intelección más originaria como condición de la posibilidad de una intelección histórica, a saber, una comprensión del ser y una comprensión de sí mismo originariamente humanas, pero que se interpretan a sí mismas históricamente? ¿No se plantea así opresivamente el problema de la verdad? ¿Se desvanece totalmente nuestro conocimiento en un acontecer histórico efectivo que condiciona el horizonte de intelección respectivo que se transforma históricamente? ¿O es que aquí a pesar de todo —en la misma historia— topamos con la exigencia incondicionada de la verdad?[68].

El problema hermenéutico pone de relieve el problema del lenguaje como clave de la toda comprensión y conocimiento, pues en último término la hermenéutica se refiere a la totalidad de nuestro acceso al mundo mediado por un lenguaje que sostiene en el diálogo, no sólo el entendimiento entre los hombres sino su entendimiento sobre las cosas de que consta nuestro mundo. Desde este punto de vista:

> La hermenéutica es una teoría filosófica confrontada con nuestro mundo cultural actual en el que se realiza una peculiar idolatría (y fetichización) de la ciencia. Evidentemente, que los auténticos investigadores no dan lugar a ello, pues saben con toda exactitud lo parciales y llenos de presupuestos que son tanto los modos de plantearse un problema (o "problemática") como los conocimientos de la ciencia. Experimentamos hoy día cómo nuestra civilización técnica arriba a un límite crítico... Es convicción fundamental de la hermenéutica que el entendimiento de los hombres entre sí es algo más que un mero problema técnico[69].

Aquí, como en el campo de la fenomenología, en el estructuralismo se dan diversas tendencias y escuelas hermenéuticas dándose, sin embargo, una amplitud, pues el problema hermenéutico da origen a una teoría o doctrinas filosóficas como a un conjunto de procedimientos metódicos derivados de esta reflexión.

68 CORETH, E., *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona, 1972, p. 9.

69 Hans, Gadamer, Citado por ORTIZ, Andrés en *Mundo, hombre, lenguaje crítico*, Sígueme, Salamanca, 1976, p. 9.

4.6 La utilidad y la inutilidad de la filosofía

La impugnación de la filosofía como quehacer inútil y que en alguna forma debía extinguirse tiene ya una larga tradición, y sus raíces son muy claras. Platón en su diálogo "Gorgias" coloca en Calicles la idea de que la filosofía es un asunto pasajero para los jóvenes que no tienen todavía una función importante y seria en la vida.

Desde la perspectiva religiosa una cierta tendencia que se remonta a algún texto paulino (I Carta a los Corintios) que prosigue en Tertuliano, se radicaliza en Tomás de Kempis y Lutero, se nota una actitud de desconfianza y rechazo de la filosofía en virtud de la radicalidad de la opción religiosa. Actitud sin duda opuesta a la tradición que desde el cristianismo quiere asumir la filosofía como un preámbulo a la vivencia auténtica de la religión.

El rechazo de la filosofía, sin embargo, procede de actitudes la mayor de las veces afilosóficas en el sentido que, por ejemplo, el llamado "hombre práctico" tiende a rechazar de por sí todo nivel teórico que lo ve como una instancia puramente especulativa ajena a los problemas concretos de la vida y de la acción. En cierto modo, la filosofía aparece sólo como una teoría y no como una sabiduría misma de la vida.

En el campo de las ciencias es posible, todavía, en algunos casos, un cierto distanciamiento de la filosofía por vía de la comparación respecto a sus métodos y su desproporción en cuanto al avance progresivo de las ciencias experimentales, o el ya conocido artificio de rechazar la filosofía desde otra instancia filosófica velada como cuando se tiene una concepción implícita de la ciencia en términos positivistas.

En nuestro siglo se conocen dos impugnaciones panfletarias de gran estilo literario y que quieren constituirse en reales antifilosofías, pues rechazan tanto la actividad filosófica como la función de los filósofos (Cfr. de Giovanni Papini, *El crepúsculo de los filósofos*, y Jean François Revel, *¿Para qué filósofos?*), a los que acusan de un problematismo artificial sin fin ni sentido.

Al mismo Marx se le ha interpretado en forma unilateral cuando en la tesis sobre Feuerbach —tesis XI—, enuncia en forma crítica y programática que los filósofos no han hecho otra cosa más que interpretar de diversos

modos el mundo, cuando lo que se trata es de transformarlo dentro del contexto de la crítica al idealismo o su otra afirmación acerca de la cancelación, de la realización de la filosofía en cuanto se supere la alienación en la historia a través de la humanización del proletariado.

Podemos entonces afirmar que desde ciertas actitudes, el cientifismo que reduce la verdad al ámbito científico, el activismo de tipo lucrativo o político que rebaja o anula el papel de la teoría, y cierto fanatismo religioso que anula todo esfuerzo humano se impugna a la filosofía como algo inútil y sin sentido. Contrastan estas actitudes con la sabiduría popular que en medio de los asuntos prácticos y cotidianos desde ese fondo vital es capaz de una cierta sabiduría muy conexa con la vida, el trabajo, el dolor, Dios, el destino.

La utilidad de la filosofía, que no se entiende desde el fondo utilitario, aparece para el que ha accedido a su ámbito como un conjunto de posibilidades que sólo él entiende, en la medida que el filosofar genera una dinámica que llega a afectar la raíz y la sustancia misma de la existencia.

Filosofar es acceder al único modo de existencia auténtica en cuanto ella misma como modo de ser del hombre es la puesta en cuestión del mismo como problema, como interrogante que emerge y se distancia de lo cotidiano, de lo banal, de lo mecánico, de la superficialidad que no se atreve a afrontar la realidad como problemática.

La filosofía siempre ha tenido una doble faz a través de su historia: o bien se la mira desde el punto de vista teorético como saber último o fundante o bien como una forma de conducir la vida, como una sabiduría que orienta a la consecución de una vida virtuosa o al menos coherente con una cierta manera de entenderla. En el primer caso, la filosofía abre al hombre el horizonte infinito de la vida espiritual, de la aventura del pensamiento que lo ensancha en sus miras e intereses, no porque lo aparte de este mundo sino porque su forma de mirarlo y asumirlo es diferente. Aquí el objetivo de la filosofía es tratar de comprender hasta donde pueda el mundo más allá del sentido común y del simple conjunto de creencias o supersticiones. La filosofía muchas veces modifica nuestros puntos de vista en la medida que nos introduce en una forma crítica y sistemática de pensar. Por esto mismo, el filosofar aunque algunos lo niegan hoy de forma radical sigue manteniendo una función interpretativa, contemplativa, pues nos eleva a un nivel diferente de existencia más allá de nuestro propio destino personal.

En la segunda perspectiva la filosofía como sabiduría quiere orientarnos acerca de lo fundamental de la vida, de aquellos valores que no solamente lo hacen saber más sino que lo puede hacer mejor.

> La filosofía debiera mostrarnos los fines de la vida y los elementos de la misma que tienen valor por sí mismos. Por muy limitada que esté nuestra libertad en la esfera causal, no es necesario que admitamos limitación alguna para la misma en la esfera de los valores: lo que juzgamos bueno por sí mismo podemos seguir juzgándolo como tal, sin consideración a ninguna otra cosa que no sean nuestros propios sentimientos. La filosofía no puede determinar por sí los fines de la vida, pero puede libertarnos de la tiranía del prejuicio y de las aberraciones derivadas de estrechas miras. El amor, la belleza, el conocimiento y el goce de la vida: he aquí las cosas que conservan inmarcesible lustre, por lejanos que sean nuestros horizontes. Y si la filosofía puede ayudarnos a sentir el valor de estas cosas, habrá representar el papel que le corresponde en la obra colectiva de la humanidad cuyo objeto es llevar luz a un mundo de tinieblas[70].

Pero la filosofía ha sido también requerida por su función crítica como útil en el esfuerzo por señalar siempre las situaciones que ahogan la vida humana o cuando el hombre está sometido a múltiples peligros que lo alienan de muchos modos. Sin embargo, en esta función vital y necesaria corre el peligro de querer convertirse en un sustituto sutil de la religión o de la política. De la religión, cuando de algún modo se pide y se espera de la filosofía una salvación laica, un absoluto que aquiete la búsqueda incesante del hombre a través del saber y la cultura. Pero la filosofía no salva a nadie ni al propio filósofo, pues su destino y su horizonte es como el hombre mismo, un viajero incansable que buscándose a sí mismo en un laberinto interminable de preguntas y respuestas no tiene cómo hallar reposo en una meta absoluta y definitiva. Lo absoluto, radicalmente corresponde sólo a la religión, ella es la estructura expectante de lo que realmente se puede esperar. De la política cuando quiere instrumentalizársele en función de una determinada concepción del mundo como en el marxismo o de convertirse en un pensar estratégico de la praxis revolucionaria, como sostiene Enrique Dussel en su perspectiva de una filosofía de la liberación.

Acicateados por Marx, la filosofía quiere convertirse en pura lucha ideológica, clasista en última instancia, al decir de Lenin y Althusser a nivel de la lucha teórica, destinada a ser la teoría que justifique o respalde determinada praxis. En síntesis, se le quiere pedir a la filosofía que se convierta en instru-

70 RUSSELL, Bertrand, *op. cit.*, p. 634.

mento táctico o estratégico de la política por su función crítica y fundamentadora. La filosofía tendría validez en la medida que asume el papel de ayudar a transformar el mundo.

Si bien es exacto que, como veremos más adelante, pueden existir múltiples nexos entre la filosofía y la política, aquella pierde su especificidad cuando abandona su papel reflexivo, fundamentador teorético, interpretativo. Se convierte muchas veces en un reduplicador del discurso político o se la mira simplemente como una ideología dentro de los procesos sociopolíticos. La misma filosofía de la praxis es fecunda cuando tiene como objeto de reflexión la praxis misma, pero no cuando instaura un vínculo simple y estrecho entre la teoría y la práctica. La filosofía de por sí no puede dar fórmulas concretas en la política o disolverse en esta dentro de la concepción de Gramsci, y sin embargo, no por ello deja de tener una gran importancia en la reflexión sobre la praxis política.

La filosofía tiene sin duda un profundo significado sobre la vida humana y la praxis, pero debe renunciar al mito de conducir el proceso de cambio o el nuevo mito del intelectual orgánico que quiere en formas nuevas y sutiles o resolver el problema de la verdad desde el poder (marxismo) o seguir de algún modo alimentando la idea platónica acerca del papel conductor de la filosofía y de los filósofos en la conducción del Estado.

4.7 La filosofía y su historia

La filosofía respecto a su propia historia conserva un vínculo fundamental, pues dado su carácter itinerante y siempre en constitución, como dice Zubiri, vuelve siempre en formas concéntricas o en forma de espiral sobre sus fuentes, su punto de partida, su objeto, su método, sus problemas y sobre un núcleo de respuestas y sistemas que no son un agregado de tesis sino una articulación histórica relacionada con la historia misma del hombre y de la cultura. Además, como el saber filosófico no es estrictamente un saber acumulativo progresivo como en las ciencias particulares, es posible y factible un comenzar no desde cero sino desde los fundamentos de otros puntos de partida.

Es muy tentador, sin duda, al contemplar la historia de la filosofía considerarla como la historia de un gran desatino, un extravío largo y prolongado, como un simple acumulado de tesis opuestas en las que después de tantos siglos no se llega siquiera a un mínimo acuerdo sobre unos cuantos puntos. Ni siquiera sobre los que se considerarían como los más obvios: la comprensión acerca de lo que es la filosofía, su objeto, su método y sus problemas básicos. Es también muy posible que para quien esté ya ubicado en una filosofía particular tienda a ver en las demás un campo extraño de errores y sofismas. O la tentación mayor de considerar a cierta filosofía como la filosofía, la cima y la plenitud de la verdad tal como ha sido esbozado por la escolástica, Hegel, el marxismo.

A Hegel debemos, sin duda, el gran esfuerzo y aporte de darle un sentido unitario a la historia de los sistemas filosóficos, pero consideró en forma abusiva y forzada que cada uno de ellos era simplemente la preparación o momentos de su filosofía o realización total y definitiva de la misma. Los marxistas, en otros presupuestos, suponen que toda la filosofía se reduce a un combate a muerte entre el materialismo y el idealismo, entre la metafísica y la dialéctica y que de algún modo todo lo anterior era una preparación para la insurgencia final de la única, verdadera y científica filosofía, la de Marx.

Esta tentación es, sin duda, inherente a la filosofía en cuanto saber totalizante ya que al interior de cada filosofía particular puede y debe darse una instancia crítica respecto a las demás. ¿Pero qué es lo que puede darle una unidad a la historia del pensamiento filosófico? ¿Una unidad preconcebida por cada historiador de la filosofía privilegiando sus posiciones particulares? Como decía Hegel, la historia de la filosofía deja de tener interés si se reduce a una compilación casual de pensamientos y opiniones dignos de interés sólo para el erudito, sino "que principalmente debe seguirse de ella que es un esfuerzo útil para captar la verdad pensando". De igual modo se expresa Santo Tomás cuando dice que "el estudio de la filosofía —o de la teología— en último término no es para saber lo que opinan otros sino para darse cuenta cuál es la realidad". Si la perspectiva unitaria es esa búsqueda de la verdad en torno a unos problemas fundamentales en los cuales está incluido de un modo especial el hombre, la historia de la filosofía adquiere otro sentido y validez.

Esta unificación tiende hoy, sin embargo, a verse a través del desarrollo mismo de la sociedad, de la cultura y en las conexiones reales de la filosofía con las demás instancias particulares. La metodología de la historia de las

ideas como un estudio englobante puede ser fecunda en la medida que revela nuevos aspectos de las relaciones entre el complejo de las ideas filosóficas y el conjunto de las ideas científicas, artísticas, jurídicas, políticas, etc. Incluso algunos intentan establecer una historia paralela entre el acaecer filosófico y una forma particular como sería la ciencia, la economía, la política, etc.

Si queremos decirlo en una palabra, la unificación de la historia de la filosofía como desde Hegel, se intenta, puede hacerse desde el interior mismo del proceso filosófico, articulando una dialéctica específica de tesis y antítesis que mira al desarrollo casi exclusivo del pensamiento filosófico. Tal es el proceder de muchos historiadores de la filosofía. Tiene la ventaja de adentrarnos de un modo directo a los problemas, los pensadores, los sistemas. Puede darnos la ilusión o el espejismo de considerar que el mundo y la historia marchan con el desarrollo de las ideas. Que el centro y la dinámica de la sociedad marchan al unísono de los debates y las discusiones filosóficas. En cambio desde la perspectiva complementaria de la historia de las ideas, el conocimiento de las circunstancias sociales, culturales, económicas, políticas... pueden llevarnos a tener otros elementos de interpretación, de profundización, de vinculación de las ideas con el proceso real y dinámico de la historia, sin que reduzcamos entonces la filosofía a una pura instancia superestructural de la misma.

Pero la misma historia de la filosofía en esta doble vertiente nos enseña el complejo, ondulante, contradictorio y azaroso camino hacia la verdad de las cosas y nos remite en ese sentido al esfuerzo que desde la ciencia, el arte y el mito acompañan al hombre en su peregrinar ofreciéndole siempre esa doble disyuntiva de sentido: o la sensación de un absurdo radical que se enseñorea en esta búsqueda o una lejana claridad que se vislumbra más como cifra (Jaspers) que como adquisición lograda.

Con todo, la historia de la filosofía nos enseña el carácter humano, fortuito de los filósofos y sus sistemas al revelarnos su contexto, su época, sus vicisitudes personales, su personalidad, sus opciones sociales y políticas; en suma, la evidencia de que los filósofos son tan mortales como todos los demás, hijos de su tiempo, de sus problemas y de sus contradicciones. De todo esto sólo quedará el fondo teórico que por su grado de verdad le permitirá sobrevivir más allá de sus propios límites y condicionamientos. Tal remanente es el que desde Leibniz se ha denominado la filosofía perenne, un trasfondo trascendente que a pesar de las disparidades y divergencias ha logrado poco a

poco servir de base espiritual a cuantos han hecho de la filosofía una tarea histórica y fundamental.

SINOPSIS

La filosofía es una actitud, una forma de vida y una teoría que involucrando vitalmente al hombre se refiere al fundamento, a la totalidad de lo real. Este saber crítico, radical, admite una serie de niveles que implican lo personal, la sabiduría popular, la filosofía implícita en diversas manifestaciones de la cultura y finalmente los grandes sistemas y pensadores. El eje de base es y sigue siendo hasta el día de hoy la realidad en cuanto tal, pese a las divergencias y discusiones sobre el objeto mismo de la filosofía, su naturaleza y funciones. El denominador común del filosofar lo constituye un núcleo de problemas que globalizados se refieren al hombre, al mundo y Dios. No porque sean los únicos sino los más constantes en la historia del pensamiento occidental. Estos problemas que constituyen la materia prima del filosofar son entendidos y desarrollados dentro de un horizonte determinado y con múltiples métodos que desde la mayéutica socrática hasta el actual estructuralismo constituyen diversos caminos en este saber en marcha y constitución, según la expresión de Zubiri. Las funciones de la filosofía, su utilidad e inutilidad dependen de las relaciones que establezcamos con la sociedad, la cultura y la política en general. Pero si admitimos una cierta utilidad, esta depende más del saber radical y fundante que nos proporcione sobre la realidad y la significación misma de la vida humana. En este sentido sólo la historia misma de la filosofía nos puede proporcionar un panorama aleccionador siendo además una instancia básica del filosofar mismo.

LECTURA
ARISTOTELES: LA FILOSOFIA COMO MODO DE SABER*.

Ubicación de la lectura

Zubiri nos ubica y nos remonta a la fuente principal de entender lo que es la filosofía y su objeto: la forma como la pensó y la tematizó Aristóteles, es decir, la filosofía como ciencia del ser en cuanto ser (metafísica), la filosofía como discurso sobre la *totalidad* en la que convienen todas las cosas, *el ser*. Tal conocimiento además de primario, de fundante, de cualquier otro conocimiento, es realmente *riguroso*, científico. La filosofía ha vuelto a recordar con fuerza Heidegger es fundamentalmente *metafísica*, todo lo demás es simplemente la historia y la constitución de las ciencias particulares y, sin embargo, nada más cuestionado y criticado desde Kant que la metafísica. El volver a las fuentes, a rescatar el sentido griego-occidental de la filosofía, es la mejor manera de emprender nuevos caminos desde una tradición críticamente asumida.

Problematización

Que sea la filosofía y su objeto, como dice Zubiri, han sido a lo largo de la historia de la filosofía asuntos siempre discutidos y discutibles hasta el punto de que muchas soluciones y propuestas se han esbozado. ¿Será posible una definición descriptiva aunque sea de la filosofía como algo que se distingue radicalmente de otros saberes? ¿Es la filosofía realmente una ciencia? ¿La definición de la filosofía se estructura a partir de cada filosofía en particular o de la idea que de ella se tenga en los diversos autores? ¿Qué es lo que le da la unidad a la actividad filosófica existiendo de hecho múltiples filosofías? ¿No impide este pluralismo un real progreso de la filosofía? ¿Pero el progreso de la filosofía es acaso equiparable al de las ciencias naturales? ¿Será cierto aquello de que sólo la ciencia une y la filosofía divide? ¿Existe acaso una filosofía solamente verdadera y absoluta? ¿Existe el método filosófico o múltiples métodos?

* ZUBIRI, Xavier, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza, Madrid, 1980.

I. La filosofía como modo de saber

Saber, *εἰδέναι*, es poseer intelectivamente la verdad de las cosas. Y en la primera línea de su Metafísica nos dice Aristóteles: "Por naturaleza tienen todos los hombres deseo de saber" (*πάντεςἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει*, 980 a 21). Se trata, pues, de un impulso (*ὄρεξις*), de un deseo que tiene el hombre en su naturaleza misma. Seguramente recordaba Aristóteles la frase del Fedro platónico: "Pues por naturaleza, amigo, hay ínsita cierta filosofía en el entendimiento del hombre" (*φύσει γάρ' ὦ φίλε, ἔνεστι τίς φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρός διανοίᾳ* 279 a). Pero Aristóteles no va tanto al entendimiento (*ὄρεξις*). El saber a que por naturaleza estamos impulsados no es un saber cualquiera, sino que es un *εἰδέναι*, un saber en el que estamos firmes en la verdad de las cosas. Y de que tenemos este deseo por naturaleza es un signo (*σημεῖον*) la delectación, el deleite que tenemos en el ejercicio de la función de sentir (*ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις*). Veremos que esta frase, aparentemente inocua, encierra para Aristóteles un profundo sentido, del que hablaremos en el tercer punto de la lección.

Este deseo de saber, nos dice, lo comparte el hombre, en cierto modo, con el animal, porque un primer esbozo de este saber está incardinado en el sentir mismo, en la aísthesis. Porque, en primer lugar, el mero hecho de sentir es efectivamente tener la mostración de algo. Pero, además, en segundo lugar, algunos animales (Aristóteles excluye de ellos a las abejas) tienen la facultad de mantener, de retener, lo que han sentido. Y entonces el mero sentir, que sería en sí mismo una serie de impresiones fugitivas, como un ejército en desbandada, se va reorganizando gracias a esta "retentiva" (*μνήμη*): una percepción queda firme; a ella se agrega la segunda, etc. Y así sucesivamente se va organizando un orden. Este orden, organizado por la retentiva o memoria sobre el sentir, es lo que Aristóteles llama experiencia, empeiría (*ἐμπερία*). Por esto, de los animales, cuanto más experiencia tengan, decimos, en cierto modo, que son más inteligentes.

El hombre, sin embargo, tiene otros modos de saber exclusivos suyos. Otros modos de saber que son de distinta índole, pero que están todos apoyados en la experiencia, en la empeiría organizada por la memoria: tékhne (*τέχνη*), phrónesis (*φρόνησις*), epistéme

(ἐπιστήμη), nous (νοῦς), sophía (σοφία). Primero, tékhne; los latinos han traducido el término por *ars*, arte, la capacidad de producir algo. No discutamos la traducción; conservémosla alternando con el vocablo griego mismo en transcripción: tékhne. Segundo, phrónesis, la prudencia. Tercero epistéme, ciencia en sentido estricto. Cuarto, Nous, propiamente "inteligencia". Quinto, sophía, sabiduría. Estos cinco modos de saber, dice Aristóteles, son modos de ἀληθεύειν, un verbo denominativo de ἀλήθεια (verdad). El verbo ha solido traducirse brillantemente por "patentizar"; pero prefiero traducirlo de un modo más literal por "estar en la verdad". Aquellos cinco modos de saber son cinco modos de estar en la verdad de algo.

a) La *tékhne.* El hombre "hace" cosas, dando al verbo hacer el sentido preciso de producir, fabricar, etc. Es lo que el griego llama *poíesis* (ποίησις). En el hacer, aquello por lo cual el hombre hace la cosa se encuentra no en las cosas mismas, sino en la mente del artífice, a diferencia de lo que sucede con la naturaleza (φύσις), que lleva en sí mismo el principio generador de las cosas. Por esto la tékhne no es naturaleza. Ahora bien, sería un error pensar que la tékhne consiste en la producción misma. No se trata de esto. Para un griego, la tékhne no consiste en *hacer* las cosas, sino en *saber hacer* las cosas. Lo que constituye la tékhne es el momento de saber. Y por esto es por lo que Aristóteles dice que es un modo, el modo primario y elemental, de saber, de estar en la verdad de las cosas. Así, por ejemplo, saber que tal fármaco ha curado a Fulano, Zutano, Perengano, etc., es un saber por experiencia, empírico. Pero saber que este fármaco cura a los biliosos esto ya no es experiencia, sino tékhne; en el ejemplo, es la tékhne médica (τέχνη ἰατριχή). Es difícil, a primera vista, percibir la diferencia entre experiencia y tékhne, porque el que tiene experiencia muchas veces logra la curación con más éxito que el médico. Esto es verdad, pero concierne tan sólo a la producción de lo que se pretende producir. Como todo enfermo es individual, y la experiencia recae sobre lo individual es obvio que en muchos casos acierta mejor el empírico que el médico. Pero es que todo esto concierne al orden de *producir* los efectos que se intentan, no al modo de *saber producirlos.* Como saber, nos dice Aristóteles, el saber de la tékhne es muy superior al de la experiencia, al de la empeiría. Y esta superioridad tiene tres caracteres. En primer lugar, el que tiene tékhne, el τεχνίτης, *sabe mejor* las cosas que el que sólo tiene experiencia. El empírico sabe *que* Fulano está enfermo y *que* (ὅτι) suministrándole tal fármaco se curará. En cambio, el que tiene tékhne sabe *por qué* (διότι) se cura. Los dos saben tal vez lo mismo, pero el médico lo sabe mejor. Saber el porqué es lo propio de tékhne. No es una simple habilidad, sino un obrar "con conocimiento de causa". Por esto, nos dice Aristóteles, la cualidad del jefe de Estado no es la habilidad en el manejo de los ciudadanos, sino el conocimiento de causa de los asuntos públicos, la tékhne política (τέχνη πολιτιχή). Y es que las cosas, según Aristóteles, no simplemente "son" (ὄντα), sino que en eso que llamamos su "ser", su εἶναι, está inscrito, como momento intrínseco suyo, algo que, sin compromiso en la expresión (una expresión poco aristotélica), llamamos "razón de ser": las cosas "son" en esa forma de "ser" que es "ser con razón"; si se quiere, "ser-razón". De ahí que el que tiene tékhne al conocer una cosa no sólo conoce "otra", su causa, sino que conoce el ser mismo de la primera, pero mejor, porque conoce su "ser-razón".

En segundo lugar, la tékhne no sólo conoce mejor que la experiencia, sino que conoce más que ella, *sabe más* cosas. Porque por experiencia sabemos de varios, de *muchos* enfermos; pero por la tékhne sabemos, por ejemplo, de *todos* los biliosos. El saber de la experiencia, de la empeiría, es particular; pero el saber de la tékhne es universal.

Finalmente, por esto mismo, el que tiene la tékhne es el que mejor sabe comunicar y enseñar a los demás su saber. Lo sabido en la tékhne es "enseñable" (μάθημα).

En esta triple superioridad (saber mejor, saber más y saber enseñar) consiste la superioridad del modo de saber de la tékhne. Y este modo de saber como habitud (ἕξις) es lo que hace del hombre que la tiene, del tekhnítes, un sophós. Este sophós es el que tiene "una habitud de hacer las cosas con razón verdadera" (ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητιχή, 1.140 a 21). El término de este saber es una poíesis, el hacer una obra (ἔργον). Cuando la obra, el érgon, está completa y terminada, termina también la operación que la produce.

b) Pero junto a este saber de la tékhne, el hombre tiene también un saber montado en la razón de ser y en lo universal, pero que concierne no a las *operaciones*, a la poíesis que el hombre ejecuta sobre las cosas o sobre sí mismo en tanto que cosa, sino un saber que concierne a las *acciones* de su propia vida. Es el saber de la phrónesis, que los latinos llamaron *prudentia.* Decimos también del que sobresale en la phrónesis que es un sophós. La prudencia no es un saber hacer cosas. Mientras la poíesis, el hacer, produce una obra, el érgon, el hombre vive realizando acciones; no produce obras, sino que está en actividad. Si se quiere hablar de obra habrá que decir que es una obra que no consiste sino en el obrar mismo, no en una operación productora de algo distinto del obrar. A este tipo de obra, de érgon, cuyo término no consiste sino en la actividad misma, llamó Aristóteles "enérgeia" (ἐν-έργεια), estar en acto, en actividad. Uno de los saberes que conciernen a esta actividad, a esta enérgeia, es la phrónesis (φρόνησις), la prudencia. Por esto su término no es una poíesis, sino una praxis (πρᾶξις). La praxis es la actividad en acto, mera enérgeia. Para Aristóteles la praxis —lo práctico, en este sentido griego— no se opone a lo teorético. Todo lo contrario; la theoria es, como veremos luego, la forma suprema de la praxis, de la actividad que se basta a sí misma porque no hace nada fuera de ella misma.

El saber de la prudencia de que Aristóteles nos habla no es tan sólo saber lo que se haría en determinadas circunstancias particulares. Es un saber universal, porque se refiere a la totalidad de la vida y del bien del hombre: saber la manera de actuar en la vida en su conjunto total. Este saber no existiría si no tuviera un objeto preciso. Y este objeto preciso es el bien y el mal (ἀγαθόν χαὶ χαχόν). Saber la manera de actuar en la vida según el bien y el mal del hombre, esto es la phrónesis, la prudencia, para Aristóteles. Es "una habitud de praxis con razón verdadera acerca de lo bueno y de lo malo para el hombre" (ἕξις ἀληθής μετὰ λόγου πραχτιχὴ περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ χαὶ χαχά, 1140 b 5).

Por distintas que sean la tékhne y la prudencia, tienen, sin embargo, un doble carácter común. Primero son un saber con razón y universalidad. Segundo, tanto el érgon, objeto del "hacer", de la poíesis, como la enérgeia de la praxis vital, "son" de una cierta manera; gracias a ello podemos saber sus causas con universalidad. Pero "podrían ser de otra manera". De ahí que estos dos modos de saber tienen la fragilidad inherente a su objeto: algo que es de una manera, pero podría ser de otra. Incluso, aunque de hecho siempre fuera de la misma manera, este objeto no "es" necesariamente así.

Frente a estos dos modos de saber hay otros de tipo superior. Modos de saber que ciertamente son también praxis y, por tanto, enérgeia, pero que recaen sobre lo que puede

ser de otra manera, sobre algo que necesariamente "es": "lo que siempre es", ἀεὶ ὄν, lo llamaban los griegos, sobreentendiendo que este "siempre" significa "necesariamente". Aquí el "ser", el εἶναι mismo, envuelve no solamente una "razón de ser", sino que esta razón de ser es necesaria en absoluto. Este "ser-necesario" es el término de tres modos de saber.

c) Un primer modo de saber lo absolutamente necesario, es aquel que no solamente nos muestra (δεῖξις) la causa de algo, sino que nos hace saber con verdad la interna articulación de la necesidad constitutiva de aquel algo. El saber de esta articulación ya no es mostración, sino de-mostración (ἀπόδειξις). Recíprocamente, el modo de saber demostrativo acerca de algo no puede recaer sino sobre lo que "es" necesariamente. A este saber es al que Aristóteles llama en sentido estricto ἐπιστήμη, ciencia. Es la habitud (ἕξις) de la demostración. La ciencia no es sólo un *scire* (*Wissen*, dirían los alemanes), sino *scientia (Wissenschaft)*. Es realmente el verdadero saber de las cosas. Determinar la estructura precisa y rigurosa de este estricto modo de saber fue una de las grandes creaciones de Aristóteles: la ideal del saber científico.

El objeto de la epistéme, de la ciencia, no es sólo un "por qué" universal (en esto coincide la ciencia con la tékhne), sino que es un "por qué" universal por necesario. Por consiguiente, la ciencia consiste en hacer que el objeto, lo que él es (τί), muestre (δεῖξις) desde sí mismo (ἀπο) ese momento de "por qué" (διότι) por el que le compete necesariamente una cierta propiedad. Esta ἀπό-δειξις es, pues, de-mostración, algo muy próximo a la exhibición (ἐπίδειξις). Porque aquí demostración no significa, para Aristóteles, en primera línea, un razonamiento, sino una exhibición que la cosa hace de su interna estructura necesaria; demostración tiene aquí el sentido en que la palabra se usa cuando hablamos, por ejemplo, de una demostración de fuerza pública.

Esta de-mostración acontece en un acto mental de estructura sumamente precisa: el logos. La afirmación de que un objeto (S) tiene necesariamente una propiedad (P) es un logos. Y por esto la estructura mental que conduce a este logos se llama Lógica. La Lógica es el camino (μέθοδος) que conduce a ese logos de lo que la cosa "es" necesariamente. Como estructura mental tiene diversos momentos. Por lo pronto tiene que partir de un logos en el cual expresemos con verdad que el objeto (S) tiene intrínsecamente, en su ser mismo, un momento (M) que es el "por qué". Pero necesitamos, además, otro logos que exprese con verdad el carácter según el cual el momento M funda con necesidad la propiedad P; esto es, que muestre su carácter de "por qué". Sólo entonces queda fundado el logos "S es necesariamente P", el cual, por tanto, es conclusión de los lógoi previos, llamados por esto pre-misas. Las premisas son aquello "de donde" se sigue la necesidad de la conclusión. Todo "de donde" (ὅθεν) es principio (ἀρχή), pues principio consiste en algo "de donde" algo viene. Por tanto, los lógoi, que son las premisas, son los principios (ἀρχαί) del logos de la conclusión. A esta conexión de lógoi es a lo que Aristóteles llamó silogismo (συλλογισμός): la conexión (συν) de lógoi. A esta conexión necesaria en tanto que método, es a lo que suele llamarse también demostración en el sentido de prueba. Pero es demostración no por esta conexión formal, sino porque es en ella donde acontece la exhibición, la ἀπό-δειξις o demostración de la interna articulación de la necesidad del ser de algo. La demostración no es demostración por ser silogismo, sino que, por el contrario, el silogismo es demostración porque la conexión de los lógoi en la cosa misma nos hace ver en ella la estructura de su ser necesario, porque es ἀπό-δειξις.

El saber logrado en esta forma es lo que Aristóteles llama epistéme, ciencia. Es la intelección demostrativa. Por consiguiente, saber no es *sólo discernir* con precisión lo que una cosa es de lo que es otra, distinguir precisamente un τί de otro τί; tampoco es sólo *definir* con exactitud la interna articulación de lo que es una cosa, de su τί; saber es *demostrar* la interna necesidad de lo que no puede ser de otra manera, es saber apodíctico. Fue la genial creación de Aristóteles.

d) Así y todo, nos dice Aristóteles, esta ciencia es limitada, porque, aunque nos muestra la necesidad, sin embargo, no nos la muestra sino de una manera limitada. No todo lo que hay en lo que no puede ser de otra manera es susceptible de demostración. Porque toda demostración, según hemos visto, se apoya en ciertos princios o ἀρχαί. Estos principios no lo son tan sólo ni en primera línea a título de proposiciones de un razonamiento demostrativo, sino a título de supuestos primarios que en la cosa misma constituyen la base de su necesidad. Por tanto, los principios básicos no pueden obtenerse por demostración. Primero, porque, aunque muchos principios del silogismo demostrativo puedan demostrarse, y se demuestran, a su vez, por otros silogismos, sin embargo, alguna vez habrá que ir a parar a algo que no se pueda demostrar; de lo contrario, todo el cuerpo de demostraciones quedaría sin base. Pero además —y es lo más importante—, los principios en el sentido de supuestos constitutivos de algo son el fundamento de la necesidad de algunas propiedades; pero fundamentos, a su vez, fundados. Se apoyan, pues, en última instancia, en unos principios que constituyen la base última de la necesidad que investigamos. Ahora bien, la ἀπόδειξις nos muestra desde la cosa la interna articulación de sus propiedades, pero no nos muestra apodícticamente la necesidad misma de los momentos principales básicos. La ciencia es, pues, limitada en esta doble línea: lógica y real. No nos muestra toda la necesidad de la cosa.

El hombre conoce los principios básicos de la necesidad de algo con otro modo de saber: intelección (νοῦς). Aristóteles toma aquí "intelección" (νοῦς) no en el sentido de acto de una facultad, sino en el sentido de modo de saber. Muchas veces ha solido traducirse aquí νοῦς por Razón.

¿Qué son estos principios? No son en primera línea, decía, proposiciones sino los supuestos que en la cosa misma constituyen la base de la necesidad apodíctica. La matemática conoce, por ejemplo, apodícticamente, las propiedades necesarias del triángulo. Pero esto presupone saber ya que aquello de que se trata es el triángulo. Toda necesidad lo es de algo. Y este algo, presupuesto a toda necesidad, y de lo que la necesidad es necesidad, es el ser-triángulo. Ahora bien: "el" triángulo no se identifica, sin más, con la multitud de cosas más o menos triangulares que la percepción nos ofrece, porque el triángulo es siempre uno y el mismo. El modo por el cual sabemos de este ser que "es siempre", es una especie de visión superior, es el Nous. Platón creyó que era una visión inmediata e innata. Aristóteles pensó que se trata de una visión noética "en" las cosas sensibles mismas. No vamos a entrar en este problema. Lo único que aquí nos importa es que el Nous es ese modo especial de saber por el que, en forma videncial, aprehendemos las cosas en su ser inconmutable. Y este ser es el principio de cada orden de demostración. Naturalmente, Aristóteles limita el Nous a ciertas supremas aprehensiones videnciales del ser de las cosas. Solamente así es posible la intelección apodíctica. El saber apodíctico no recae directamente sobre las cosas triangulares, sino sobre "el" triángulo. Por esto la videncia noética de la triangularidad es el principio de toda la ciencia del triángulo.

c) Ahora bien: estos principios no son objeto de la ciencia, sino sus supuestos. La ciencia no se hace cuestión de ellos, sino que los supone. La geometría no se hace cuestión de que haya triángulos, sino de las propiedades del triángulo. Muchas veces una ciencia toma de otra sus principios. Pues bien: si hubiese un modo de saber que consistiera a una en la visión de los principios y en la necesidad con que de ellos deriva necesariamente una ciencia apodíctica, este modo de saber sería superior a la ciencia y al Nous. Es justo lo que Aristóteles llama Sabiduría (σοφία). Es la interna unidad de Nous y de epistéme en el saber. Es el saber integral de algo, porque sólo entonces sabremos por completo lo que es el ser que necesariamente es siempre. Fidias y Policleto, nos dice Aristóteles, son un ejemplo de sabiduría en las artes, porque no sólo saben esculpir maravillosamente sus estatuas (sería el homólogo de la epistéme), sino porque han tenido la visión (Nous) de las más bellas estatuas realizables. Muchas veces, sobre todo al referirse a la filosofía, llama también a este saber simplemente "epistéme"; pero es la epistéme que incluye al Nous. De esta sabiduría nos dice que "es la ciencia y el Nous de las cosas que por su naturaleza son las más nobles" (τῶν τιμιωτάτωντῇ φύσει *Eth. Nik.*, 1141 b 2), de las cosas supremas.

Esto supuesto, aquí es donde comienza el problema que nos preocupa: qué es la filosofía como modo de saber. Por vez primera en la historia de la filosofía, Aristóteles quiere hacer de la filosofía una ciencia rigurosa, una verdadera epistéme, una "ciencia filosófica"; pero una ciencia filosófica que se explique acerca de sus propios principios; es decir, una sophía en el sentido expuesto: La pretensión de que lo que se ha llamado filosofía fuera ciencia existía ya en el círculo socrático. Pero la cuestión está en saber lo que es ciencia. Mientras para los socráticos, y en buena medida para Platón, ciencia es definición de lo que las cosas son, Aristóteles quiere algo más. Quiere una epistéme en el sentido estricto en que él la ha definido: una ciencia apodíctica, no simplemente una ciencia que se mueva en visiones, en Ideas, como decía Platón, sino una ciencia verdaderamente demostrativa. Este es el gran intento aristotélico. Y por esto llama a la filosofía "la ciencia que se busca" (ζητουμένη ἐπιστήμη). Lo que busca Aristóteles en primera línea no es precisamente la filosofía misma, sino la forma apodíctica, científica, de la filosofía. Ahora bien: esta ciencia no es solamente epistéme, sino que, por una razón que veremos inmediatamente, es un saber que no sólo de hecho, sino por forzosidad intrínseca, tiene que hacerse cuestión de sus propios principios. Tendrá que ser epistéme, pero con Nous; es decir, será sophía. ¿Cómo es esto posible?

Para responder a esta pregunta, Aristóteles tiene que precisar con rigor la índole del objeto propio de la filosofía. El intento de hacer de la filosofía una ciencia apodíctica que sea sabiduría le lleva así, inexorablemente, a concebir, de modo estricto, el objeto de ella.

El objeto de la ciencia filosófica ha de ser, ante todo, estrictamente universal; pero universal no sólo en el sentido de los conceptos, sino en el sentido de abarcar la totalidad de las cosas, y, por tanto, saber de cada una según este momento de totalidad (χαθόλον). Esto no había acontecido, en rigor, antes de Aristóteles. Todos los saberes hasta entonces existentes, en lugar de tomar el todo (ὅλον), han acotado una parte de él y han hecho de ella objeto de saber. El saber antes de Aristóteles ya descubriendo *zonas de realidad* distintas, con peculiaridad propia; va alumbrando regiones del universo cada vez más insospechadas y haciendo de cada una de ellas objeto suyo. En un principio, el saber filosófico se ocupó preferentemente de *los dioses*, y vio en el mundo una especie de prolongación

genética de ellos (Hesiodo, los órficos, etc.). Junto a los dioses, los jónicos descubren *la Naturaleza* como algo propio. Más tarde, Parménides y Heráclito descubren en ella lo que siempre "es", pero como algo aparte, y que de hecho llevó más bien al descubrimiento del *logos* y del *Nous*. Los físicos sicilianos y atenienses encuentran en la Naturaleza la zona oculta de sus *elementos*. Con los pitagóricos aparecen junto a la Naturaleza los *objetos matemáticos*, cuya realidad es distinta de la de los seres naturales. Los sofistas y Sócrates ponen ante los ojos de sus contemporáneos la realidad autónoma del *orbe vital*, tanto ético como político: el discurso, la virtud, el bien. Con Platón, entre los dioses y toda esta realidad física, matemática, humana y lógica, aparecen las *Ideas*, el mundo de las esencias ideales. Así nacieron la física, la matemática, la lógica, la dialéctica, la ética, la política, la retórica, etc. Pero la totalidad de las cosas no fue objeto de ninguna ciencia; la llamada filosofía era un conglomerado de saberes que cubren el ámbito de todos los objetos, pero que no recaían sobre la totalidad del ámbito en su carácter mismo de totalidad. Aristóteles pretende que la filosofía recaiga sobre este todo, y que ninguna cosa sea sabida por sí misma en cuanto distinta de las demás, sino según el todo (χαθόλον) en que está. Hasta ahora había habido filosofías, pero no filosofía.

De ahí que Aristóteles se vea forzado en un segundo paso a decirnos en qué consiste este carácter de totalidad que ha de poseer el objeto de la filosofía, si ha de ser un saber propio. La respuesta a esta interrogante es rigurosa y precisa en Aristóteles: la totalidad consiste en la coincidencia de todas las cosas en un mismo carácter. Y aquello en que coincide todo cuanto hay es justamente en "ser". De suerte que el todo (ὅλον) es un todo de ser, y cada cosa forma parte del todo en tanto en cuanto que es. Algo (sea cosa o todo) en cuanto que es lo que se llama ente (ὄν). Por tanto, la filosofía tiene como objeto propio el ente en cuanto ente (ὄν ᾗ ὄν). He ahí la determinación precisa del objeto de la filosofía; ninguna otra ciencia, decíamos, considera la totalidad de las cosas, precisamente porque ninguna considera el ente en cuanto tal, sino sólo el ente de determinada índole: el ente en cuanto móvil (física), el ente en cuanto expresado en el logos (lógica), etc.

Problematización

1. *Según Aristóteles el objeto y el ámbito propio de la filosofía lo constituye el estudio científico del ente en cuanto ente. Pero:*

   a. *Según Zubiri el objeto de la filosofía ha variado en los grandes pensadores y sistemas. ¿A qué se debe semejante pluralismo o de pronto semejante equivocidad? ¿Cómo llamar filosofía a lo mismo si cada uno la entiende a su modo? ¿En qué sentido la filosofía es realmente ciencia? ¿En el sentido antiguo o moderno? ¿Si no lo es en sentido moderno cómo especificar y diferenciar su sentido? ¿En qué se distinguen realmente un científico y un filósofo cuando juntos nos hablan acerca de la realidad?*

2. *Parece de todos modos que lo único que le va quedando a la filosofía ante el avance de las ciencias particulares es el campo del ser en cuanto ser —metafísica— pero por qué:*

   a. *¿La mayoría de los sistemas filosóficos actuales rechazan casi de plano la metafísica?*
   b. *¿Las mismas ciencias en su autofundamentación quieren al mismo tiempo rechazar como ideológico todo intento de fundamentación que se ubique en el plano metafísico?*
   c. *¿La mayoría de filosofías actuales quieren ser filosofía de todo menos del ser en cuanto ser? ¿Está resuelta y radicalmente liquidada, superada la metafísica? ¿No estaremos ante una caricatura de la metafísica tal como la rechazan, por ejemplo, las diversas formas de positivismo, el pragmatismo, el marxismo, etc.*
   d. *¿Da la impresión que la totalidad y centralidad del discurso filosófico quiere mantenerse sólo en el plano de la epistemología o de la filosofía de la ciencia?*

3. *La historia de la filosofía nos señala múltiples métodos para filosofar. Esto nos demuestra que:*

   a. *¿No existe un método único y exclusivo para filosofar?*
   b. *¿El marxismo y la fenomenología no tienen razón cuando reclaman para sí la exclusividad de sus métodos para filosofar?*
   c. *¿Cada gran sistema filosófico al mismo tiempo remite o conlleva un método determinado?*
   d. *¿Es posible plantear en el plano de la filosofía latinoamericana un método o métodos diferentes en la práctica filosófica?*

4. *Según el marxismo ortodoxo el problema central de toda filosofía es resolver la prioridad del pensamiento o del ser y la posibilidad de un conocimiento objetivo del mundo. Pero:*

   a. *¿No será acaso este planteamiento propio de un dualismo hoy ya superado? ¿Toda filosofía es necesariamente una cosmovisión? ¿No es cierto maniqueísmo dividir toda la filosofía entre los bandos irreconciliables e idealistas y materialistas?*
   b. *Al interior del mismo marxismo, ¿qué tiene que ver la prioridad del ser sobre la conciencia con respecto a la determinación del ser social sobre la conciencia social? ¿No se trata acaso de una equivalencia mecánica?*
   c. *¿La prioridad del ser no conduce y conlleva de por sí toda una metafísica larvada de la materia, la reducción a priori de la realidad del ser a la realidad de lo material?*
   d. *¿Acaso la naturaleza y el pensamiento no se remiten a su aspecto fundamental del ser y por ello remitir a un problema más profundo, el problema metafísico? ¿Quién tiene la razón en este aspecto Marx o Heidegger?*

5. *El problema sobre Dios es uno de los problemas constantes en toda la historia del pensamiento. Esto significa que:*

   a. *¿Dios es un problema fronterizo entre filosofía y teología?*
   b. *¿A pesar de la historia del ateísmo y su influencia creciente hoy dicho problema no se ha resuelto de un modo radical y definitivo?*

c. *¿El ateísmo de Nietzsche, Marx, Freud, Sartre, Feuerbach sea más un postulado que un examen serio del problema como lo sugiere Hans Kung en su libro* Existe Dios?
d. *¿Como sugieren algunos neopositivistas tal vez éste no sea un auténtico problema sino un seudoproblema, aclarable sólo en el ámbito lingüístico?*

Bibliografía

CORETH, E., *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona, 1972.

FRAILE-URDANOZ, *Historia de la filosofía*, 8 vols., BAC, Madrid, 1984.

FRONDIZI, R., *El punto de partida del filosofar*, Losada, Bs. As., 1945.

———, *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*, FCE, Méjico, 1977.

GADAMER, Hans, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977.

GEHLEN, A., *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 1980.

HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982.

HESSEN, J., *Tratado de filosofía*, Sudamérica, Bs. As., 1970.

———, *Teoría del conocimiento*, Losada, Bs. As., 1970.

MARQUINEZ, A., *El hombre latinoamericano y sus valores*, Nueva América, Bogotá, 1983.

MORENTE GARCIA, *Lecciones preliminares de filosofía*, Mejicanos Unidos, Méjico, 1982.

Platón, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1969.

RUSSELL, B., *Los problemas de la filosofía*, Labor, Barcelona, 1980.

———, *Fundamentos de filosofía*, Plaza-Janés, Barcelona, 1975.

TEILHARD de CHARDIN, *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid, 1967.

ZUBIRI, Xavier, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza, Madrid, 1980.

5

FILOSOFIA Y CULTURA

Todos los hombres por el hecho de ser humanos tienen cultura comparados con los animales que no la poseen.

Objetivos específicos

1. Señalar las diferencias fundamentales entre el hombre y el animal por mediación de la cultura.

2. Plantear las tesis básicas de Cassiser sobre el hombre como ser simbólico y sus implicaciones filosóficas para una comprensión adecuada de la cultura.

3. Comparar los conceptos de cultura y civilización haciendo alusión crítica, además del concepto de Hegel sobre la cultura y la historia de América Latina.

Problemática

En las últimas décadas las reflexiones en torno a la cultura, su naturaleza, su sentido, sus componentes se han profundizado aún más por los aportes de la antropología cultural, la sociología, la historia... en fin, se han constituido en la matriz de una serie de replanteamientos que tienen hondas repercusiones filosóficas: el énfasis en el pluralismo cultural, en las relaciones cultura y economía, cultura y educación, cultura y tecnología-ciencia, cultura y religión, cultura y política, cultura y filosofía. La fuente de la comprensión actual de la cultura radica en las relaciones dinámicas que se plantean en las relaciones hombre-naturaleza mediados por el trabajo, desde la cual la cultura emerge como el conjunto total y orgánico de actividades y objetivaciones que los hombres realizan en esa interacción dinámica. Esto, sin embargo, no suprime la ambigüedad de la cultura en cuanto se dan antinomias entre cultura y poder, cultura y felicidad, cultura e instintos, antinomias que se ven corroboradas cuando vemos la cultura como forma de dominación y de imposición, tal como aconteció con el modelo del eurocentrismo y del etnocentrismo con el mito de las supuestas superioridades de unas culturas comparadas con otras, etc. Nos preguntamos entonces: ¿es la cultura una dimensión universal de todos los hombres o es el patrimonio de una élite que sería la productora de la misma? En relación con el hombre, ¿qué es la cultura, algo adjetivo o la constitución misma de su ser? ¿Existen formas de dominación y de imposición cultural? ¿Existe una cultura latinoamericana? ¿Existe una cultura popular?

"El futuro cultural de América Latina estará marcado por el modo, según el cual se resuelvan el conflicto histórico-real —y también la oposición teórica— entre la racionalidad sapiencial propia de la cultura latinoamericana y la moderna racionalidad científico-tecnológica. ¿Está la primera necesariamente destinada a perecer ante el incontenible avance de la segunda? ¿O acaso residen en aquella posibilidades nuevas para esta última, de modo que nos encontramos ante el desafío histórico de una nueva síntesis cultural?"[1].

"Otros instintos son obligados a desplazar las condiciones de su satisfacción, a perseguirla por distintos caminos, proceso que en la mayoría de los casos coincide con el bien conocido mecanismo de la sublimación (de los fines instintivos), mientras que en algunos aun puede ser distinguido de esta. La sublimación de los instintos constituye un elemento cultural sobresaliente, pues gracias a ella las actividades psíquicas superiores, tanto científicas como artísticas e ideológicas, pueden desempeñar un papel muy importante en la vida de los pueblos civilizados... Por fin hallamos junto a estos dos mecanismos un tercero, que nos parece el más importante, pues es forzoso reconocer la medida en que la cultura reposa sobre la renuncia a las satisfacciones instintuales; ¿hasta qué punto su condición previa radica precisamente en la insatisfacción (por supresión, represión o algún otro proceso)? de instintos poderosos. Esta frustración cultural rige el vasto dominio de las relaciones sociales entre los seres humanos, y ya sabemos que en ella reside la causa de la hostilidad opuesta a toda cultura"[2].

"La filosofía de las formas simbólicas parte del supuesto de que, si existe alguna definición de la naturaleza o esencia del hombre, debe ser entendida como una definición funcional y no sustancial. No podemos definir al hombre mediante ningún principio inherente que constituya su esencia metafísica, ni tampoco por ninguna facultad o instinto congénitos que se le pudiera atribuir por la observación empírica. La característica sobresaliente y distintiva del hombre no es una naturaleza metafísica o física sino su obra. Es esta obra, el sistema de las

1 SCANNONE, Carlos, Rev. *Stromata*.

2 FREUD, Sigmund, *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 1979.

actividades humanas, la que define y determina el círculo de humanidad. El lenguaje, el mito, la religión, el arte, la ciencia y la historia son otros tantos 'constituyentes', los diversos sectores de este círculo"[3].

"En resumen, lo esencial que debe ofrecer una cultura es un arraigo y unos fines. Por una parte, debe permitir que el ser humano se encuentre en el mundo y se interprete a sí mismo como ser humano, se capte a la vez en el ámbito de las representaciones y de las manifestaciones de lo vivido, en su cualidad específicamente humana. Por otra parte, debe permitirle orientarse, tanto en su vida intelectual como en su vida colectiva, integrar sus actividades en una intención unificadora capaz de dar un sentido aceptable a sus empresas. Los dos problemas están vinculados. En definitiva, en el modo de estar arraigado se encuentran inscritas también las condiciones del sentido, y sólo a partir de estas se pueden juzgar los fines. Correlativamente, por lo demás, el sentido se hace operativo en la determinación y la prosecución de los fines, pues está siempre incompleto y se pone a prueba y se construye en la acción. De forma muy particular se podrían relacionar los valores éticos y estéticos, de los que hemos tratado antes, con la determinación de los fines y del arraigo, respectivamente"[4].

"Es propio de la persona humana el no llegar a un nivel verdadera y plenamente humano si no es mediante la cultura, es decir, cultivando los bienes y valores naturales. Siempre, pues, que se trata de la vida humana, naturaleza y cultura se hallan unidas estrechísimamente. Con la palabra cultura se indica, en sentido general, todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano"[5].

3 CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica*, FCE, Méjico, 1976.
4 LADRIERE, Jean, *El reto de la racionalidad*, Sígueme, Salamanca, 1978.
5 Vaticano II, *Gaudium et spes*.

Glosario

Civilización: Se refiere más que todo al conjunto instrumental de transformación propio de un grupo social.

Colonialismo: Proceso de sometimiento político, económico y cultural de un pueblo a otro o a otros.

Cultura: En sentido filosófico el quehacer específico del hombre en su interacción con la naturaleza y punto de distinción y alejamiento con el mundo animal.

Etnocentrismo: Actitud consciente o inconsciente por la cual consideramos nuestros valores culturales como universales intrínsecamente superiores a los de las demás culturas.

Eurocentrismo: Tendencia a considerar a Europa como el modelo de la cultura y la civilización descuidando o ignorando a las demás culturas.

Homo faber: Se refiere a la dimensión activa, transformante del hombre y de la vida humana en general.

Homo sapiens: El hombre en cuanto esencialmente pensante o animal racional, según la definición clásica de Aristóteles.

Socialización: Proceso creciente de interdependencia a nivel institucional, de valores e ideas.



La cultura humana, tomada en su conjunto, puede ser descrita como el proceso de la progresiva autoliberación del hombre.

Ernst Cassirer

Situación

La cultura como la historicidad son hoy dos dimensiones básicas que no sólo se agregan al hombre como notas definitivas, sino como elementos esenciales de su ser y de su quehacer. Y estas dimensiones no son propiedad de unos cuantos, sino constitutivas de todo hombre en la medida en que se distancia y se distingue del mundo animal. En esta perspectiva la universalidad de la cultura y sus manifestaciones concretas hacen del hombre su ser específicamente humano, pleno. En un comienzo esta dimensión radica en la interacción dinámica del hombre con la cultura pero mediado a través de un conjunto complejo. Sin embargo, el problema cultural ofrece múltiples problemas de interpretación y presencia a medida que vemos la incidencia de los factores económicos, políticos, ideológicos..., él mismo se puede convertir en factor de desintegración, de malestar, de conflictividad. Tal es el horizonte de la cultura latinoamericana.

5.1 Comprensión filosófica de la cultura

Ya no se trata de comprender la relación de la filosofía respecto a su inserción en una determinada cultura, sino de entenderla en sus determinaciones filosóficas. A este respecto nuestro siglo ofrece un rico y variado espectro sobre el problema cultural que va desde los aportes de la antropología cultural, la sociología, la psicología y los decisivos aportes de una intelección más universal y totalizante desde la filosofía.

Los usos cotidianos del término la reducen o la distorsionan cuando por cultura se entiende, respecto a una persona, un cierto modo de ser expresado en un conjunto de actitudes y comportamientos típicos de una determinada clase o sociedad, o cuando se la caracteriza como el conjunto de datos, informaciones que se poseen en un momento determinado. Dentro de una concepción restringida se asigna la cultura a la sola producción de unos cuantos genios expresada a través de las grandes objetivaciones del espíritu en todos los campos —literatura, arte, filosofía, religión, ciencia, etc.— que por su alto contenido y universalidad han pasado a ser patrimonio intemporal de la humanidad.

Decimos que esta segunda concepción es restringida, no falsa, pues el fenómeno cultural es mucho más extensivo y universal aun cuando de por sí es ya un problema especial la relación de las grandes individualidades dentro de la dinámica misma de la historia y la cultura.

Desde una perspectiva filosófica, la cultura aparece íntimamente ligada al modo peculiar del hombre respecto a su ser y su quehacer. De su ser porque la cultura no aparece como algo añadido al hombre, a su naturaleza, sino que en cierto modo su rasgo fundamental coincide con su ser cultural. De su quehacer, pues la cultura empieza a ser patente en el obrar, en la praxis, en la interacción dinámica entre el hombre y la naturaleza.

Lo que el hombre es, es la resultante de esa interacción entre su ser y el mundo, entre su *yo* y su no *yo* pero desde el cual y al cual asimila para enriquecer su propio mundo configurándolo además como un mundo humano, un mundo para el hombre.

En esta dinámica el hombre se revela no sólo como un objeto del mundo sino como un sujeto activo, plasmador, que con su conocer y su actuar va originando una serie de situaciones, entornos, ambientes que van constituyendo un sobreañadido que antes no figuraba en la simple naturaleza dada. Esta especificidad de la acción humana, como práctica transformadora de acuerdo con fines y objetivos que el hombre libremente realiza, hace del hombre un ser radicalmente del animal sujeto irremediablemente al determinismo del instinto y sujeto al límite de su entorno.

La acción humana abierta al mundo instaura un horizonte infinito de posibilidades desde las cuales puede objetivarse e irrumpir continuamente de un modo activo y creador. Esta creación que no parte de la nada sino del mundo como materia prima, gesta una nueva realidad, que hace de la naturaleza cultura. "Uno de los rasgos esenciales del hombre es que no vive, ni puede vivir, en la inmediatez de una naturaleza dada, sino en la mediación de naturaleza a cultura. Por su propia naturaleza el hombre es un ser cultural. Y ha de transformar su mundo hasta hacer de él un mundo de cultura. Sólo así podrá convertirse en el espacio vital humano"[6].

La cultura aparece entonces como la dimensión ontológica diferenciante entre el hombre y el animal. Esto que no significa negar los lazos de homogeneidad y relación por el aspecto somático y orgánico en cuanto seres naturales señala, sin embargo, el punto de separación y equidistancia. Seguirá siendo cierto que el hombre como organismo está sujeto a las mismas leyes naturales y biológicas.

> Sin embargo, en el mundo humano encontramos una característica nueva que parece constituir la marca distintiva de la vida del hombre. Su círculo funcional no sólo se ha ampliado cuantitativamente sino que ha sufrido también un cambio cualitativo. El hombre, como si dijéramos, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su nuevo ambiente. Entre el sistema efector y el efector, que se encuentra en todas las especies animales, hallamos en él como un eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema "simbólico"[7].

6 CORETH, E., *¿Qué es el hombre?*, Herder, Barcelona, 1982, p. 85.

7 CASSIRER, Ernst, *Ibíd.*, p. 47.

No debe confundirse, por tanto, la cultura en sus manifestaciones objetivas —obras— y ésta como quehacer específico del hombre, como actividad permanente que caracteriza y hace del hombre un ser realmente humano. Incluso cuando el individuo nace, ya se encuentra necesariamente enraizado en el determinado horizonte cultural que lo modela y lo afecta desde las manifestaciones más elementales de la vida cotidiana hasta el complejo de valores, ideas, normas e instituciones que ya encuentra como fruto incesante de esta actividad específica del hombre.

Sin duda que aquí nos topamos con un problema difícil cuando queremos determinar el alcance real y radical de la cultura respecto al ser del hombre. ¿Es, como dice Cassirer, la cultura la mejor definición funcional del hombre incomprensible al margen de sus manifestaciones o es la cultura una de las dimensiones más importantes del hombre pero sin que ésta se convierta en el todo de su naturaleza, de su esencia? Nos encontramos aquí con el problema semejante que asignaba Ortega y Gasset cuando hablando del hombre lo caracterizaba fundamentalmente como historia en oposición a la naturaleza, la cual coincidiría con su ser temporal. Sin duda que puede existir un concepto estático de la naturaleza y en este caso las contraposiciones son evidentes. Pero de todos modos subsiste un problema de fondo: ¿cómo hablar del hombre, de su historia, aun en medio del pluralismo cultural sino es hablando y refiriéndose de algún modo a una cierta unidad entitativa que ya caracteriza al hombre como tal? La discusión entre esencialistas y existencialistas encuentra de nuevo aquí un agudo marco de confrontación.

Encontramos aquí igual problema cuando se quiere determinar "esencialmente" al hombre a partir de las tantas dimensiones de su vida, el trabajo, la religión, el arte... sólo que en el problema cultural emerge esta dimensión como la englobante de todas las demás y además como la raíz de sus ulteriores especificaciones. Porque ya en el arte, la filosofía, la religión, etc. nos encontramos con manifestaciones concretas de la cultura, cuya base gira en torno a la actividad específica del hombre como gestora necesaria de cultura y sobreañadido natural.

No debemos olvidar también que existe toda una visión negativa del quehacer cultural, una cierta antifilosofía de la cultura. Ya Max Scheller en su tipología de las diferentes concepciones básicas del hombre señalaba una tendencia de crítica radical al *homo sapiens* y al *homo faber*, favorecedores de un racionalismo y un activismo degeneradores de la base instintiva vital

del hombre, causa fundamental de su decadencia y su demencia tecnológica (línea que viene de Schopenhauer, Savigny, Nietzsche, Freud) o al menos de las contradicciones de la cultura sumergida en un laberinto de oposiciones que la hacen al mismo tiempo que aparentemente grandiosa, vulnerable, pues su base es la negación, la represión originaria de su *ethos* vital, instintivo. (Ver a este propósito, los análisis de Freud en *El malestar de la cultura*, hechos desde una instancia psicológica pero con pretensiones de una metapsicología).

En esta perspectiva se sumarían todos los críticos radicales de la cultura tecnológica de Occidente cuya clara raíz romántica se expresa y se renueva hoy en múltiples movimientos de expresión, no sólo filosófica sino política y cultural, es decir, como contraculturas negadoras de los supuestos valores de Occidente.

Una filosofía de la cultura debe sin duda acoger todas estas actitudes críticas en la medida que la alertan contra una visión puramente abstracta del fenómeno cultural, que pretenda ignorar sus manifestaciones ambiguas como es cada día más claro en el avance del campo tecnológico y científico.

5.2 La cultura: dimensiones y niveles

Si la base ontológica de la cultura es única, sus manifestaciones son infinitamente múltiples. Esta riqueza y variedad ha sido puesta de relieve, principalmente por la antropología cultural y han significado una serie de datos que implican un cuestionamiento de ciertas actitudes y valoraciones culturales que afectan su comprensión misma tanto en su alcance como en su profundidad.

5.2.1 Cultura y universalidad

Si la cultura como hemos visto es el punto eje de la diferenciación radical entre el hombre y el animal, posee, por tanto, un carácter de universalidad constitutiva para todos y cada uno de los hombres, pues en ella y a través de ella el individuo accede a su plena humanidad.

No podemos desde esta perspectiva restringir la cultura a unos cuantos individuos o grupos estableciendo barreras entre hombres cultos e incultos.

Si la cultura no es sólo el nivel de la instrucción, de la información sino de la capacidad activa frente al medio, esta función la realiza y la puede realizar cualquier individuo. Si a esto agregamos el simple comportamiento diferenciado entre el hombre y el animal mediado por su universo simbólico, esta universalidad adquiere su verdadero sentido y significado: ser hombre es siempre y necesariamente una forma de ser cultural inherente a todo individuo en cuanto humano.

Pero la universalidad también puede referirse al núcleo de los valores culturales en la medida que muchas objetivaciones pueden pasar a constituir una especie de patrimonio intemporal, cuya grandeza e impacto nos producen todavía una clara sensación de admiración y estremecimiento. Tales son las grandes obras en los diferentes campos de la cultura, aquellas concreciones geniales que subsisten como monumentos a la capacidad del espíritu creador. Si tales objetivaciones deben adjudicarse sólo a la manifestación de grandes individualidades o al producto conjugado de muchos factores, es un asunto que ha enfrentado a diversas posiciones sobre la filosofía de la historia en términos antagónicos; o bien se privilegia el quehacer personal o bien se enfatiza el proceso social como en el caso del marxismo para el cual los genios son productos sociales o intérpretes de las grandes necesidades históricas y sociales.

Esta universalidad no es una negación de las culturas particulares aunque genera una dialéctica particular necesaria en la medida que la matriz de lo cultural se hace desde lo particular, pero dadas ciertas condiciones intrínsecas de la producción puede llegar a adquirir un sentido que trascienda sus orígenes particulares. Tal es el caso de las grandes obras literarias y filosóficas. La universalidad, en estos casos, se da como resultado de la calidad intrínseca de las obras y de su impacto en algún sector básico de la problemática humana. La filosofía es, por ejemplo, radicalmente griega pero al mismo tiempo radicalmente humana ya que desde los aportes geniales de este pueblo particular, se ha involucrado para la humanidad un quehacer universal que afecta al hombre en cuanto tal.

5.2.2 Cultura y totalidad

Si mirado a su ser, la cultura es una condición y posibilidad universal de todos los hombres, mirado a su quehacer es una expresión total que abarca todas las realizaciones humanas. Es muy común en este sentido restringir lo

cultural sólo a las grandes realizaciones que mencionábamos anteriormente, sobre todo a lo que se ha llamado, en términos tradicionales, el aspecto espiritual de la cultura.

El privilegiamiento del aspecto puramente ideológico casi siempre se ha hecho con una cierta perspectiva filosófica, que ve en lo material un orden de segundo grado o cuando se considera lo espiritual como un orden absolutamente autónomo más allá de lo histórico y lo contingente. Pero en los últimos años la revaluación misma y la importancia de las infraestructuras materiales que condicionan el mismo desarrollo cultural, han evidenciado la unilateralidad de dicha concepción. Ya de por sí las grandes realizaciones culturales en el arte, la arquitectura, la escultura, la cerámica muestran este aspecto innegable que tiende a abrazar en el proceso cultural el conjunto total de las realizaciones del hombre. La división, por tanto, entre la cultura material y espiritual sólo es de carácter metodológico y no puede pretender una división valorativa carente hoy de sentido.

En virtud de esta totalidad se ponen hoy en claro los aspectos o implicaciones del quehacer cultural en lo que se refiere a sus condiciones de desarrollo o estancamiento. Tales serían las condiciones económicas y políticas del desarrollo cultural tan caras a los ojos de los países del Tercer Mundo. En este sentido el respeto a las culturas particulares, la importancia de lo económico y lo político como condiciones del desarrollo y la extensión de los bienes de la cultura, se hacen cada vez más obvios en el contexto de nuestros países.

La totalidad que coloca el énfasis en el hacer del hombre equipara en su función tanto al artesano como al intelectual, tanto a la hechura de una olla de barro como a la composición de una novela. Digo en su función, no a la calidad intrínseca de cada obra, pues esta depende de muchos factores personales y técnicos. Pero en virtud de esta perspectiva hay que afirmar por principio el carácter cultural de toda obra humana.

5.2.3 Cultura y pluralismo

La diversidad de culturas es hoy un hecho cada vez más aceptado y difundido hasta convertirse prácticamente en un principio ético. La autonomía y el respeto por todas sus formas, incluidos los grupos étnicos minoritarios, es hoy una postura común a pesar de las divergencias ideológicas y políticas.

Esta realidad instaura un diálogo especial entre las diversas culturas y al mismo tiempo un juego complejo de mutuas influencias no fácilmente solucionables en el que las identidades se mezclan poco a poco con un universalismo en proceso.

Por lo mismo deja de tener sentido un espontáneo comparativismo cultural en el que fácilmente se involucran juicios de valor en términos de inferioridad, superioridad, de atrasado, o adelantado. La designación de culturas primitivas o adelantadas confundían el nivel puramente instrumental al que juzgaban como el más importante para este tipo de comparación. Este pluralismo impone una serie de dificultades a nivel ético y filosófico cuando se convierte en la base del relativismo cultural y desde allí se cuestionan las nociones de naturaleza del hombre o de una conciencia homogénea como en los análisis de Levy Brhul y su postulado de una ciencia de las costumbres que remplazaría a las éticas puramente filosóficas que no tendrían un sólido conocimiento de la diversidad radical de las culturas.

El problema de las culturas particulares es hoy uno de los puntos de partida para una reflexión concreta de la filosofía complementario al análisis de clases, pues determina todo un "ethos" que está más allá del contexto puramente económico. Incluso el arraigo o desarraigo de las diversas ideologías tiene como base su inserción orgánica o artificial dentro de todo un complejo cultural. Es incluso una de las referencias básicas en el surgimiento del tema de la filosofía latinoamericana o de la teología de la liberación. Si existe de hecho una cultura latinoamericana diferenciada a pesar de su entronque con Europa y una dinámica particular expresada hoy en la literatura y la teología, de igual modo una filosofía debe tener en nuestro medio como punto de partida el *ethos* cultural latinoamericano. Esta reivindicación que aparece hoy más en el plano político y económico, debe estar precedida por la reivindicación cultural, ya que no existe en forma mecánica una cultura para cada formación económica; un puro nacionalismo revolucionario no soluciona dicho problema sólo con énfasis en el aspecto cuantitativo —cultura de masas— o la crítica a la cultura burguesa.

> Lo contrario de la imitación no es la originalidad sino la libertad. Hace mucho tiempo Vasconcelos subrayaba que la aceptación del darvinismo social impli-

caba el asentimiento a la ideología de los imperios anglosajones, a la justificación del imperialismo y la aceptación de la sumisión y la dependencia. Vasconcelos tenía razón en mostrar esta unidad estructural entre ideología y política y también en condenar la aceptación acrítica de aquella. Aquí mismo señalamos también cómo cierto tipo de sociología latinoamericana, al hacer abstracción de los contenidos de la cultura y al considerarla cuantitativamente, limita la profundidad del análisis y cómo esto proviene de cierta imitación de algunas escuelas sociológicas norteamericanas[8].

5.2.4 Niveles de la cultura

Si la cultura es una totalidad o un patrimonio en sentido sociológico, algunos autores tratan de diferenciar una serie de niveles dentro de la misma, lo cual no debe confundirse con sus manifestaciones más sobresalientes. Esta diferenciación es metodológica y los criterios no son siempre los mismos. Pero sirve en la medida que se presta para relievar o caracterizar los elementos de la cultura. Así, según Freud, en su diagnóstico previo de la cultura occidental, considera esta suma de producciones e instituciones como compuesta de actividades y bienes útiles para el hombre (herramientas, máquinas, inventos, la escritura, la vivienda, ciencia, técnica, en suma el avance material), la ornamentación (orden, limpieza, belleza), las grandes producciones de las actividades psíquicas superiores (obras científicas, artísticas, los sistemas religiosos, los sistemas filosóficos, los ideales culturales), y la forma como son reguladas las relaciones entre los hombres (el derecho, la justicia, la libertad), es decir, las relaciones sociales.

Se trata en este caso de un modelo descriptivo que renuncia a una definición clásica de la cultura tratando de destacar sus elementos básicos, sin que medie entre ellos alguna forma de articulación a no ser esa sumatoria que constituiría la esencia de la misma.

En la división tradicional de la cultura entre los sectores material y espiritual constituye, al mismo tiempo, un doble nivel de existencia de la misma, pero esta dualidad de principio o metodológica es muy relativo y cuestionable. En efecto, cualquier objeto material hecho por el hombre existía antes como idea y al mismo tiempo para adquirir significación social;

8 VILLEGAS, Silvio, "Cultura y política en Latinoamérica", en *Temas de filosofía de la cultura latinoamericana*, El Búho, Bogotá, 1982, p. 195.

toda idea debe materializarse en la acción, el lenguaje, etc. Supone, además, esta interpretación la reducción de la cultura al nivel estricto y puramente espiritual.

Otros autores siguiendo las orientaciones de Paul Ricoeur distinguen tres niveles básicos de la cultura.

> Entendemos por cultura el conjunto de expresiones que objetivan, con mayor y menor plasticidad, el universo de sentido generalizado en un determinado pueblo o grupo humano. O, dicho de otro modo, el sistema integrado por las formalizaciones de un grupo social. Podemos distinguir tres grandes niveles en la cultura: el nivel de las industrias, el de las instituciones y el de los valores[9].

Estos tres niveles abarcarían el conjunto de manifestaciones culturales aunque en cada uno se dan mayores o menores desarrollos, según los diferentes grupos o pueblos. Especialmente, el nivel de las industrias que hace referencia a la relación del hombre con la naturaleza y que depende del avance tecnológico desarrollado en formas desiguales en el contexto de la actual sociedad. Además, estos niveles entran necesariamente en un intercambio universal debido al proceso creciente de socialización y de internacionalización de todos los procesos que acompaña la dinámica histórica desde el renacimiento. El nivel, sin embargo, más estable y que puede en última instancia caracterizar el aspecto cultural de un grupo lo constituye el núcleo de sus valores, verdadero eje integrador y diferenciador entre las diversas culturas.

A pesar de su carácter de totalidad, la cultura no es sinónimo de la sociedad, aunque está estrechamente ligada en sus condiciones y condicionamientos con ella.

> Por tanto, la cultura no es algo distinto de los demás fenómenos sociales, como tampoco algo idéntico a ellos. La cultura es un concepto sintético, formulado para expresar todos los adelantos —materiales, sociales y espirituales, condicionados unos y otros por los primeros— de la actividad humana, considerados desde el punto de vista de cómo se manifiestan en el hombre, en el modo de vida, de pensar y de proceder en cuanto superan el origen irracional del hombre. Por eso, la cultura es, ante todo, la característica de los hombres, del nivel de su humanización; se expresa en los modos específicamente humanos de pensar, de proceder y actuar en la sociedad[10].

9 GONZALEZ, Luis José, "Niveles de expresión de la cultura popular", en *Educación y cultura popular*, Nueva América, Bogotá, 1983, p. 36.

10 KELLE-Kovalzon, *Materialismo histórico. Ensayo marxista sobre la sociedad*, Progreso, Moscú, 1972, p. 141.

5.2.5 *Cultura y civilización*

Existe en la mayoría de los autores una clara diferenciación entre cultura y civilización. La primera sería más engloblante, universal, orgánica. La segunda se referiría a un cierto desarrollo particular referido fundamentalmente al instrumental técnico y todo el ensamblaje que supone y que según su mayor o menor presencia, su mayor o menor desarrollo establece una distancia con base en la cual se hacen de hecho las comparaciones entre las diversas culturas. "La civilización es el sistema de instrumentos inventado por el hombre, transmitido y acumulado progresivamente a través de la historia de la especie, de la humanidad entera... las llamadas altas civilizaciones son supersistemas instrumentales que el hombre logró organizar desde el neolítico, después de un largo millón de años de experiencias y adiciones de resultados técnicos"[11].

Este complejo instrumental ha tenido como el hombre mismo una historia que ha logrado una serie de saltos enormes que van desde los instrumentos toscos de piedra y hueso del neolítico hasta el complejo sofisticado de la actual tecnología especial y atómica.

Así entendida la civilización pueden establecerse diferentes articulaciones respecto a la cultura. Desde las posturas antitéticas, —la civilización como degeneración de la cultura (Spengler)— o al menos como su floración más ambigua y destructora (Crítica del romanticismo, existencialismo, ecologismo) hasta las formas sintéticas que establecen una unidad esencial entre cultura y civilización.

Si la raíz de la diferenciación entre cultura y civilización radica en su aspecto particular de un sistema complejo de instrumentos, tal diferencia aparece más del orden metodológico que del orden estructural. En efecto, los instrumentos no son estrictamente separables de la intelección misma de la cultura como proceso activo del quehacer humano en su interacción con la naturaleza. Los instrumentos, en este caso, aparecen como un medio de la actividad humana en su empeño por una transformación eficaz del mundo y que se objetiva en el avance acumulado de la ciencia y de la técnica.

El mismo instrumental está integrado a un conjunto previo o dado de valores y actitudes, que en gran parte determinan el uso o no de acuerdo

11 DUSSEL, E., *Historia de la Iglesia latinoamericana*, USTA, Bogotá, 1984, p. 43.

con ciertas pautas de los inventos y las técnicas. En la misma cultura occidental sería difícil establecer una clara y real diferencia entre su desarrollo cultural y su desarrollo tecnológico. La racionalidad que ha dado origen como fuente y raíz a nuestra actual civilización es la cultura griega, en especial su desarrollo filosófico.

Como diferencia metodológica parece útil en la medida en que nos permite reafirmar el carácter universal de la cultura al no reducirla a la forma tecnológica como se ha desarrollado en forma especial en Occidente, al dejar en claro que las diferencias de civilización no indican sino una superioridad instrumental pero no de valores y actitudes. Esta diferencia incluso permite la contestación del desarrollo industrial, tecnológico en la medida en que significa muchas veces la disolución de un complejo cultural, tal como lo vemos en todas las formas neorománticas que postulan una integración más armoniosa entre lo instrumental y los valores.

Las tendencias ecologistas de nuestro siglo se basan en esta antítesis entre los valores y un cierto desarrollo o tipo de civilización orientado a la destrucción dentro de una carrera armamentista que pone en peligro la supervivencia misma de la especie. Esta contestación nos evidencia una vez más la estrecha relación entre lo instrumental y el conjunto orgánico de la cultura. En último término, es el complejo de valores el que puede legitimar como un real avance o no un cierto desarrollo de la civilización.

> La ciencia y la tecnología pueden ser legítimamente consideradas como las expresiones auténticas y acabadas de la gran corriente racionalista que procede de la Antigüedad y que, después de una pausa de algunos siglos, se ha relanzado en los tiempos modernos con un vigor extraordinario y con una obstinada voluntad de arrastrarlo todo. Los sectores de la vida social y de la cultura más ajenos a los métodos racionales han sido obligados de algún modo a reinterpretarse así mismos en la línea del pensamiento crítico, cuyo modelo proporciona la ciencia[12].

La ambigüedad misma del desarrollo tecnológico científico, fehacientemente mostrada hoy por sus nexos orgánicos con los proyectos políticos y militares, reafirma el valor prioritario del nivel axiológico que permita una integración más armoniosa entre la cultura y la civilización.

12 LADRIERE, Jean, *op. cit.*, p. 167.

5.3 Problemas culturales especiales

Existen una cantidad de problemas específicos de la cultura que de algún modo le plantean a la filosofía de la cultura una serie de retos y que al menos deben tenerse en cuenta, pues rozan en forma indirecta la problemática de la cultura latinoamericana. Esta se plantea desde un comienzo como problema de la identidad, pero de una identidad difícil y problemática. De una tarea que se piensa desde su materia prima: el mestizaje con todas sus posibilidades y ambigüedades.

Mestizaje étnico-cultural que está a la base de nuestro problema cultural y sin el cual estaríamos fuera de foco respecto a nuestra propia realidad histórica. El mestizaje nos da un universalismo que puede devenir en diletantismo o síntesis creadora en sentido hegeliano de una realidad que ha podido asimilar lo mejor de sus ancestros.

> En el crisol de América se ha refundido el corazón del mundo. Miremos este significativo episodio humano en mi tierra de Colombia: somos Africa, América, Asia y Europa a la vez, sin grave turbación espiritual. Nos dio Asia su sentido recóndito de la vida en la sangre aborigen que pobló nuestra Cordillera Oriental; nuestras costas del Atlántico y del Pacífico recogieron sangre africana, generosa, festiva; mesura nos trajo y altivez el ario europeo; y a todas ellas transforma y une el paisaje de América[13].

Mestizaje que aún no ha podido cristalizar en una forma cultural novedosa y creadora, que de algún modo compita en presencia con las grandes realizaciones objetivas de Europa. "En cuatro siglos no hemos inspirado una religión, una filosofía, un drama universal, un poema épico, ni en pintura un cuadro de composición original ni en música una interpretación eminente de lo humano. Hasta hoy vivimos de prestado en grandes proporciones. Esta es una acusación que frecuentemente nos hacen los intelectuales europeos cuando quieren zarandearnos un poco[14].

Mestizaje que se convierte entonces en búsqueda de un proyecto cultural propio, de una fisonomía que no parte de cero sino de inserciones estructurales de otros pueblos, pero que señala el camino de un recorrido propio, auténtico. "Asimismo se puede deducir de este examen rápido de las cualidades y defectos del grupo racial iberoamericano, que no está remoto el día en que aliente una cultura propia, probablemente más intuitiva, más generosa y poética, más universal tal vez, que la europea que hasta hoy le ha servido de mentor espiritual"[15]. Este diagnóstico que ofrecía el pensador Luis López de Mesa en 1932 y que en sustancia sigue siendo válido a pesar de la materialización de una presencia significativa en el campo de la producción literaria y teológica y en algo el requerimiento de una filosofía específicamente latinoamericana ofrece hoy como novedoso el marco interpretativo de este vivir hipotecados espiritualmente: el diagnóstico de la dependencia y la alternativa de la liberación.

5.3.1 *El colonialismo cultural*

El hecho y el problema de la dominación cultural como efecto de la dominación política es un fenómeno bastante antiguo y se da incluso en la misma y larga historia de los europeos. Los grupos más fuertes y los grandes imperios han cobrado su cuota de poder no sólo a nivel económico y político. Los mismos enfrentamientos cruentos de larga duración producen un complejo panorama cultural a veces difícil de evaluar, como el caso de la larga guerra entre los moros y los españoles —ocho siglos— y que marcó profundamente la cultura de los dos países hasta el día de hoy.

Las continuas guerras en la historia de Europa generan sin quererlo una gran serie de cruces, imposiciones, influencias y contrainfluencias que han dejado profundas secuelas en los respectivos países. Sólo con el surgimiento de los nacionalismos y con el énfasis en las culturas nacionales, la idea de una dominación cultural se hace cada vez más diáfana. En este sentido la imposición cultural conoce muchas formas y medios, desde las formas pacíficas de absorción hasta las formas violentas de imposición.

Los romanos dominaron políticamente a los griegos pero la influencia cultural de éstos en los vencedores es obvia y perdurable. Los españoles instauraron una dinámica colonialista aunque con visos y tendencias humanistas y en esta ambigüedad se ha dado el proceso de negación, aniquilación y lucha de las culturas precolombinas.

---

13 LOPEZ DE MESA, Luis, *De cómo se ha formado la nación colombiana*, Bedout, Bogotá, 1970, p. 14.

14 *Ibíd.*, p. 26.

15 *Ibíd.*, p. 31.

Pero la típica relación de los países europeos en la historia moderna ha estado cobijada en términos políticos bajo el aspecto de la dominación imperial respecto a las áreas del Tercer Mundo y que coincide desde el punto de vista económico con la expansión del capitalismo. La impronta cultural de este tipo de relaciones no es tan fácil de valorar. Es evidente que entre nosotros en la época de la independencia se dé una actitud de rechazo categórico a España y que luego en términos culturales el positivismo quiera erradicar este legado considerándolo como la causa y la clave del atraso americano, pero más allá de este enfrentamiento político se hace totalmente imposible desde el punto de vista cultural, negar en forma radical una de nuestras raíces fundamentales. Igual proceso se dio en el Africa después de la Segunda Guerra Mundial, luego de que las ideologías nacionalistas y revolucionarias, en lucha frontal contra las potencias colonialistas europeas modernas, originaran una cierta tendencia revanchista de desarraigo de todo su pasado colonial.

El colonialismo cultural es mucho más complejo que el político, pues de todos modos y según los diversos países, deja una impronta duradera no tan fácil de discernir cuando se intenta reafirmar lo propio y lo nacional. Los excesos de la revolución cultural china en este contexto son un ejemplo diciente de esta difícil dialéctica entre lo propio y lo producido, entre el énfasis en lo clasista y lo cultural universal. En esta perspectiva el análisis de clases es insuficiente y ambiguo. El esquematismo de los tipos de cultura, según las clases dominantes, puede llevar a los peligros y distorsiones de las revoluciones culturales, tal como se han hecho en Rusia y en China en formas radicales y paradigmáticas.

España respecto a nuestros países ha dejado, querámoslo o no, una impronta duradera y profunda que subsiste a pesar de la ruptura política y de los intentos radicales del siglo pasado de desarraigar de base su influencia. En el contexto de la teoría de la dependencia el eje de la crítica se amplía de España a Inglaterra y actualmente a la influencia avasalladora de la civilización norteamericana cuyos polos de influencia estarían acordes con el proceso de dominación económica y política. En este sentido el problema de la identidad latinoamericana vuelve a replantearse como forma de toma de conciencia crítica de su dominación y explotación, como requisito primero de su pensamiento propio y auténtico. Esta conciencia lúcida se expresa hoy especialmente en la novelística y la poesía de la mayoría de los autores latinoamericanos, especialmente en Colombia a través de la obra de García Márquez. En su discurso de aceptación del premio Nobel de Estocolmo y haciendo una síntesis genial de todo el pasado, el presente y el futuro de América Latina reivindica para nuestros países la posibilidad de una fisonomía propia, tanto a nivel cultural como económico y político. Si el colonialismo cultural deja efectos ambiguos en las antiguas colonias, de todos modos resulta hoy inaceptable frente a las exigencias de un pluralismo legítimo que supone un respeto por las culturas particulares y por todos los matices aun de las minorías. Pero en este rescate de lo propio es bueno tener en cuenta el peligro de los esquematismos o el exceso de un criterio puramente político, que lleva a un autoctonismo simplista o a desconocer otro proceso importante, el fenómeno creciente de la socialización de la cultura.

5.3.2 La socialización de la cultura

Existe desde el Renacimiento un proceso cada vez más acelerado de creciente interdependencia del mundo en todos los niveles incuida la cultura. Esta mundialización de la historia acaece por la dinámica del capitalismo al instaurar un mercado mundial y por lo mismo se inicia un proceso de intercambios no sólo económicos sino culturales.

Acelerado este proceso por los medios de comunicación social y por el amplio conocimiento de las diversas culturas, estamos en forma permanente en un ciclo de incesante intercambio cuya epidermis lo constituye la amplia red de comunicación y noticias. Europa por su poca extensión conoce a diario este ir y venir de contextos culturales diferentes que se intercambian con base en el proceso del trabajo y del intercambio cultural. Incluso los países socialistas en donde se instaura una red aislante respecto a los países capitalistas no pueden evitar del todo un cierto influjo de occidente, inevitable por la dinámica misma de la economía internacional y la necesidad de comercio con todos los países incluidos los de sistema e ideología diferentes.

No se trata sólo de una lucha ideológica sino de una dinamización de la cultura mayor en su extensión y profundidad que la operada en la época del helenismo. Esto explica el mayor conocimiento que vamos teniendo todos los grupos culturales, incluidos aquellos que por su existencia milenaria de alguna forma se consideran como formas originarias de las primeras manifestaciones culturales de la humanidad. Asimismo, el mayor incremento por el conocimiento de las culturas orientales, las culturas africanas, las culturas precolombinas que al menos se plantean en términos de tareas válidas de res-

cate a fin de reafirmar o profundizar el problema de la identidad histórico-cultural. Este rescate del pasado gracias al avance de las ciencias sociales, históricas y hermenéuticas amplían enormemente la infinita variedad cultural y obliga a la revisión de muchas pautas antes consideradas como naturales y eternas.

La socialización como efecto y producto de esta unidad del mundo genera una nueva conciencia de universalidad que al mismo tiempo que impulsa a reconocer el valor de cada cultura nos solidariza con un conjunto de fenómenos y valores que a todos nos afecta y nos interesa. Y es que este proceso coloca en evidencia aquellos problemas comunes de una historia por fin única y universal que nos hermana en un destino común de salvación o perdición. Esta interdependencia, sin embargo, no suprime las contradicciones, los antagonismos, las luchas que dividen todavía a los pueblos, las naciones, las clases sociales. Y este hecho hace que la socialización se vea a veces como penetración o invasión cultural cuando median relaciones desiguales entre los diversos pueblos. Se trata entonces de un proceso que instaura una doble dinámica: un enriquecimiento y apertura a lo universal sin precedentes en la historia anterior de las culturas, un flujo permanente de avalanchas continuas en las que no es fácil discernir los auténticos valores culturales y los antivalores. En los países marxistas el criterio es básicamente político: es bueno y válido todo aquello que culturalmente sirva para afianzar el nuevo orden revolucionario y la nueva cultura revolucionaria. Criterio decíamos anteriormente, ambiguo e insuficiente al mismo tiempo que peligroso para imponer una nueva forma sutil de maniqueísmo (cultura burguesa, cultura proletaria) que lleva a colocar en lo político el criterio de verdad y estética respecto a las obras culturales.

En muchas culturas del Tercer Mundo el problema radica en el predominio de las formas occidentales que se van imponiendo sin cuidar de nucleo de valores que afectan las relaciones vitales del hombre con la naturaleza y su núcleo ético-mítico. Tal hecho ha sucedido en Africa con motivo de obras monumentales de construcción que suponen una destrucción o al menos un cambio radical del hábitat de cientos de tribus. Y en América Latina este universalismo de la socialización no siempre es fácil de conjugar con las culturas propias carentes de una real identidad propia a no ser solo la conciencia de una liberación, de una humanización que se busca a través de la lucha y el combate. Si en otros pueblos las sólidas tradiciones milenarias constituyen el dique de contención y al mismo tiempo de diálogo con otras

formas culturales que llegan a través de la socialización, en nuestro medio estas influencias se orientan muchas veces a la disolución de las pocas tradiciones que nos unen y nos cohesionan. Esta alienación cultural nos indica a las claras el fondo de nuestro problema secular a este nivel: europeos sin ser europeos, africanos sin ser africanos, indígenas sin ser indígenas, padecemos de un desarraigo agudo que con todo y con nada nos identificamos. La soledad que padecemos recogiendo una temática de García Márquez no es sólo política y económica sino cultural, hasta constituir un cierto trasfondo metafísico más acentuado en algunos países que en otros. El empeño de la libertad constituye, sin duda junto con el horizonte de un cierto "nacionalismo continental", una posible alternativa de cohesión e identidad, pero esta identidad de lucha debe ser al mismo tiempo labrada a través de la misma cultura en un esfuerzo que va más allá de lo político.

5.3.3 Eurocentrismo y relativismo cultural

Queremos recordar una vez más el problema del eurocentrismo (ver capítulo 3) pero dentro de una perspectiva más filosófica en lo que atañe al problema cultural. Es conocido de todos como el eurocentrismo —como variante de lo que los sociólogos llaman el etnocentrismo— sirvió como soporte consciente o inconsciente del expansionismo europeo hacia las áreas del Tercer Mundo. La cultura europea se constituía en el modelo, el todo de la civilización desde la cual y frente a la cual las restantes culturas se desvanecían, eran ignoradas o simplemente como "culturas bárbaras, exóticas" se les podía aniquilar si no entraban forzosamente en al aro de la civilización occidental europea. En sus relaciones con Latinoamérica dicha imposición se recubrió de diversos ropajes ideológicos y filosóficos, desde la misión civilizadora, la misión religiosa y las ideas milenarias de la superioridad innata de hombres y naciones, todos ellos querían mostrar de algún modo la supuesta y real superioridad de la cultura europea.

Es notorio que Aristóteles se introduzca en nuestra cultura a través de su teoría política cuando en las discusiones entre las tendencias indigenistas y las colonialistas es citado con autoridad por Ginés de Sepúlveda, desempolvando las teorías de la esclavitud por naturaleza a fin de justificar la de los indígenas. Pero es sobre todo en el campo de la historia y de la cultura que ciertas filosofías y pensadores hayan contribuido al marco doctrinal que justificaban y racionalizaban las políticas imperiales.

La negación del carácter racional de los indígenas, la acusación del carácter "salvaje y bárbaro de sus costumbres", el aspecto exuberante de su naturaleza apabullante se constituían en nuevas armas de la dominación. La tarea civilizadora se imponía ante el contraste de la superioridad instrumental de las técnicas europeas con el escaso desarrollo de las culturas precolombinas. Pero es sobre todo Hegel, quien en su grandiosa visión de la historia universal estigmatiza a nuestros pueblos asignándoles un lugar insignificante, casi nulo en relación con la historia y la cultura.

El mismo clima, según Hegel, no ofrece las condiciones como Europa, para ser el escenario adecuado para el drama de la historia universal y el desarrollo del espíritu. "América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual"[16]. Tal debilidad la ve Hegel no sólo en la raza indígena sino en su misma fauna inferior a la europea. Tanto el proceso de la conquista como la colonización demuestran en forma clara la impotencia de estas razas para enfrentar la superioridad europea, "decaen poco a poco y bien se ve que no tienen fuerza bastante para incorporarse a los norteamericanos en los estados libres. Estos pueblos de débil cultura perecen cuando entran en contacto con pueblos de cultura superior intensa"[17]. Sólo reconoce Hegel algo de altivez y valor a los criollos en cuanto herederos de la cultura europea a través de España y Portugal. Es más, la raza indígena se encuentra en las peores condiciones espirituales que le permitan siquiera subsistir. Haciéndose eco de las descripciones de viajeros europeos concluye así Hegel su negra versión sobre las culturas precolombinas, "mucho tiempo ha de transcurrir todavía antes de que los europeos enciendan en el alma de los indígenas un sentimiento de propia estimación. Los hemos visto en Europa, andar sin espíritu y casi sin capacidad de educación"[18]. Para Hegel los indígenas constituían por tanto una subraza incapaz siquiera de asimilar la cultura europea, "niños" amaestrados a los cuales se les debía recordar incluso sus deberes sexuales. A esta debilidad espiritual que los hace incapaces de la cultura, del desarrollo espiritual se agregaba su debilidad orgánica y de civilización al carecer del caballo y el hierro sobre los cuales se erigía toda una estructura de poder sólido y superior. Los negros, según Hegel, serían en este aspecto superiores a los indígenas tanto por su fortaleza física como por su

16 HEGEL, *Lecciones de filosofía de la historia*, Alianza, Madrid, 1980, p. 171.

17 *Ibíd.*, p. 171.

18 *Ibíd.*, p. 172.

capacidad de aprendizaje. Lo único que aprendieron los indígenas de los europeos fue la costumbre de tomar aguardiente, lo que aceleró su masiva destrucción.

Por todos estos motivos América no ofrece ninguna condición para el desarrollo espiritual y cultural. Aún más, está al margen de la historia real y universal. Si algo digno queda en estas tierras se debe a los restos de influencia europea, "todo cuanto en América sucede tiene su origen en Europa" por esto se deben acelerar las emigraciones y solucionar de paso el exceso de población en el Viejo Continente. Liberados de muchas trabas estas tierras para los emigrantes europeos se convierten en el mejor refugio para sus esperanzas y propósitos. Debe sin embargo, observarse una clara y real diferenciación entre la América del Norte y América del Sur por factores de tipo político y religioso. La forma diferente de empresa, conquista de parte de los españoles y colonización por parte de los ingleses, sumado a la influencia progresista del protestantismo y la laxitud del catolicismo en nuestro medio se materializa en conjuntos culturales desemejantes hasta el punto de que algunos autores señalan a Norteamérica como ideal de la cultura y la democracia.

En síntesis, América, tanto en lo físico como en lo cultural apenas está en formación y lo que está en gestación y con futuro lo es en relación con lo europeo "en este sentido, América es un anejo, que recoje la población sobrante de Europa. América al ponerse en contacto con nosotros, había dejado ya de ser, en parte. Y ahora puede decirse que aún no está acabada de formarse. Por consiguiente, América es el país del porvenir. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica, acaso en la lucha entre América del Norte y América del Sur. Es un país de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa... América debe apartarse del suelo en que, hasta hoy, se ha desarrollado la historia universal. Lo que hasta ahora acontece aquí no es más que el eco del Viejo Mundo y el reflejo de ajena vida. Mas como país del porvenir, América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérnoslas con lo que ha sido y con lo que es"[19].

Esta enajenación de América por ser simple eco y prolongación de Europa hace que Hegel en forma sencilla y cruel haga desaparecer a América

19 HEGEL, *op. cit.*, p. 177.

en cuanto tal, tanto del escenario de la historia como de la cultura. Esta condena es sin duda la muestra más clara de eurocentrismo y a través de esta actitud etnocéntrica la justificación de una política imperial como ha sido puesto en claro por Ortega y Gasset.

Es la muestra, además, muy significativa de las interpretaciones europeas que de alguna manera distorsionan y no captan la especificidad de nuestra situación. Al proceso mismo de dependencia, explotación e injusticia que han sufrido nuestros pueblos se suman las interpretaciones que nos borran del mapa de la historia y de la cultura. Tal vez le sucedía a Hegel lo mismo que hoy afirma García Márquez de los intelectuales europeos cuando contemplan el panorama sombrío de nuestro subdesarrollo:

> Pues si estas dificultades nos entorpecen a nosotros, que somos de su esencia, no es difícil entender que los talentos racionales de este lado del mundo, extasiados en la contemplación de sus propias culturas, se hayan quedado sin un método válido para interpretarnos. Es comprensible que insistan en medirnos con la misma vara con que se miden a sí mismos, sin recordar que los estragos de la vida no son iguales para todos, y que la búsqueda de la identidad propia es tan ardua y sangrienta para nosotros como lo fue para ellos. La interpretación de nuestra realidad con esquemas ajenos sólo contribuye a hacernos cada vez más desconocidos, cada vez menos libres, cada vez más solitarios. Tal vez la Europa venerable sería más comprensiva si tratara de vernos en su propio pasado[20].

Este eurocentrismo que se nutre del prejuicio consciente o inconsciente del etnocentrismo se expresa en ciertas corrientes antropológicas que utilizan un cuestionable comparativismo cultural sobre el que se monta toda una axiología cuyos juicios dan por sentado y en forma dogmática la existencia de culturas superiores e inferiores, primitivas y adelantadas confundiendo las nociones de cultura y civilización, haciendo de esta última el criterio supremo de valoración y comparación.

Finalmente, encontramos ante el hecho innegable del pluralismo cultural una fuente de problemas filosóficos de la cultura que se centran en el postulado de un *relativismo filosófico*, cuya base sería el análisis mismo de la cultura tal como se da y se expresa en las ciencias antropológicas. Es sobre todo en el campo de la ética donde se evidencia el problema. Así Lucien Lévy-

20 MARQUEZ, Gabriel, discurso en Estocolmo al recibir el Nobel de Literatura. Citado en MARQUINEZ, Germán, *Macondo somos todos*, El Búho, Bogotá, 1984, p. 63.

Bruhl sostiene que las éticas racionalistas en especial la kantiana se fundamentan en un escaso conocimiento concreto de los comportamientos sociales y culturales y que por ello suponen una serie de presupuestos que serían insostenibles. El primer postulado se refiere a la idea de que la naturaleza humana es idéntica en todo tiempo y lugar. Esta inmutabilidad sería hoy cuestionada por la antropología comparada que demuestra, por el contrario, la gran variedad y la diferencia radical entre los hombres y sus modos de vida. El segundo postulado supone que el contenido de la conciencia forma un todo orgánico y armonioso en contradicción con el carácter cambiante y movedizo de las diferentes sociedades.

> La moral teórica necesita apoyarse en estos dos postulados para establecer leyes morales universales y comunes para todos los hombres. El error de los postulados muestra lo endeble de esta pretensión y cómo todo responde a un afán especulativo y sistemático. Hay que empezar por el otro extremo; el estudio paciente, metódico y riguroso del comportamiento real de la gente en comunidades concretas sin anticipar conclusiones, sino ateniéndose a los hechos[21].

Tiene razón Lévy Bruhl al afirmar la estrecha relación entre el comportamiento moral y los factores culturales y ello obliga a la reflexión ética a un conocimiento más empírico de los condicionamientos que estudian la antropología y la sociología, al igual que la psicología, pero todo este arsenal de datos que puedan darnos luz sobre falsos comportamientos morales que son simples soportes culturales no nos podrán decir en definitiva cómo debemos comportarnos. En otras palabras: el estudio antropológico y sociológico nos descubrirán la vigencia o no de ciertas normas pero no su validez.

El relativismo cultural se presenta hoy como una variante del escepticismo filosófico ya no referido al sujeto sino a la sociedad, cuyo soporte trata de ser científico en la medida que sus argumentos decisivos no son estrictamente filosóficos sino inferencias a partir de los datos de las ciencias del comportamiento. Pero presenta un lado positivo al enfrentar la necesidad de un estudio detallado y particularizado de las diferentes culturas, de un conocimiento empírico que para las culturas nuestras resulta altamente enriquecedor y significativo en la lucha por el rescate de nuestro pasado cultural y de la reafirmación de nuestra propia identidad cultural.

21 FRONDISI, Risieri, *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*, FCE, Méjico, 1977, p. 116.

5.3.4 *Problemática de la cultura popular y latinoamericana*

El problema fundamental de la cultura latinoamericana radica en el mestizaje que la coloca en una doble alternativa: o la creación e insurgencia de una cultura sintética nueva con fisonomía propia y distintiva o la amalgama de un eclecticismo universal carente de identidad y raíces propias. La personalidad cultural del latinoamericano no puede cimentarse ni desarrollarse a base de puras negaciones, incluso las de carácter revolucionario. La crítica al colonialismo y al neocolonialismo no disuelven el mestizaje: somos, querámoslo o no, gústenos o no la resultante de esta conjunción triétnica (indígenas, españoles, africanos). En las guerras de la independencia se quiso hacer *tabula rasa* de este pasado español y con el empeño del progreso económico nos hipotecamos espiritualmente a Inglaterra y ahora a los Estados Unidos. Las reivindicaciones políticas de la liberación que contienen una alta dosis de nacionalismo pueden llevar otra vez a una negación total de estas raíces histórico-culturales. En algunas versiones de la filosofía latinoamericana se quiere cancelar esta vinculación con Europa a través de la cultura española recalcando, además, el carácter anacrónico de su pensamiento en la época de la Conquista en relación con el avance de las ideas filosóficas en el resto de Europa. Pero esta negación total es dar coces contra el aguijón. Tal vez el camino que ha emprendido la literatura y la teología son pasos más seguros en el diseño de una presencia cultural propia, pero que parte de sus raíces ya dadas triétnicas. Y este mestizaje marca incluso nuestra manera de ver y asumir la realidad.

> En América Latina se nos ha enseñado que somos españoles. Es cierto, en parte, porque el elemento español forma parte de nuestra propia personalidad cultural y no puede negarse. Pero en aquel viaje a Angola descubrí que también éramos africanos. O mejor, que éramos mestizos. Que nuestra cultura era mestiza, se enriquecía con diversos aportes. Nunca, hasta entonces, había tenido conciencia de ello. En la región donde nací hay formas culturales de raíces africanas muy distintas a las de las zonas del altiplano donde se manifestaron culturas indígenas. En el Caribe, al que pertenezco, se mezcló la imaginación desbordada de los esclavos negros africanos con la de los nativos precolombinos y luego con la fantasía de los andaluces y el culto de los gallegos por lo sobrenatural. Esa aptitud para mirar la realidad, de cierta manera mágica, es propia del Caribe y también del Brasil. De allí ha surgido una literatura, una música y una pintura como la de Wilfredo Lam que son expresión estética de esta región del mundo[22].

22 GARCIA MARQUEZ, *El olor de la guayaba*, conversaciones con Plinio Apuleyo Mendoza, Oveja Negra, Bogotá, 1982, p. 54.

Este crisol de razas y culturas ha sido al mismo tiempo en forma paradójica un impedimento para la consolidación de una fisonomía cultural definida. Abocados a un ecumenismo cultural estamos ante dos alternativas: o la síntesis o el eclecticismo absoluto.

> Con todo, algunas ocurrencias ya perceptibles pueden robustecer esta seductora perquicisión cultural: desde luego, la índole ecuménica de la sensibilidad americana, panamericana, que por su situación geográfica entre oriente y occidente, por la conjunción de múltiples pueblos, razas y costumbres en su suelo, y por no sé qué de mandamiento terrígeno, anuncia ser crisol de síntesis, tal vez pasando por las sirtes peligrosas del sincretismo ingenuo y del bondadoso electicismo de pacotilla[23].

Pero esta nueva reforma cultural sintética que se anuncia, que se manifiesta todavía a tientas incluida ya la misma filosofía es todavía un proyecto, una tarea histórica inconclusa que coloca siempre y en forma permanente el problema de nuestra identidad como punto de partida de cualquier forma de pensamiento que se reivindique como absolutamente latinoamericano. Este problema cultural está más allá en su extensión y profundidad que el enfoque clasista de la cultura popular que reivindica un espacio de presencia y manifestación acordes con nuestra situación social y política de dependencia.

La problemática de la cultura popular ha nacido, en efecto, bajo el impacto de los análisis de la teoría de la dependencia y la perspectiva, por tanto, de la liberación. Relacionada con la estructura de clases y las ideologías se postula una dinámica de dominación que abarca no sólo lo económico y lo político, sino que afecta el conjunto de manifestaciones culturales y educacionales. Existiría, por decirlo así, una cultura oprimida, una cultura de los sectores explotados, una cultura del silencio en palabras de Paulo Freire, o mejor una contracultura de resistencia y lucha en la perspectiva de Scannone, dinámica acallada, amordazada, despreciada y marginada.

Esta problemática se expresa en la mayoría de los casos dentro del análisis marxista de la cultura y la educación que los relaciona en íntima conexión con los procesos económicos y políticos.

> Predominan hoy, sin embargo, los estudios sociológicos de la educación en donde ésta es analizada desde el punto de vista de su inserción con la estructura

23 LOPEZ DE MESA, Luis, *Escrutinio sociológico de la historia colombiana*, Bedout, Bogotá, 1970, p. 227.

general de la sociedad, siendo un subsistema que cumple determinadas funciones sociales, ideológicas y técnicas que en general están ordenadas a una mayor racionalización y eficiencia del sistema político. Igualmente, son evidenciados el alcance y la dimensión social de sus formas, de acuerdo con la estructura de clases, a los diferentes roles, a la división del trabajo y a las expectativas y necesidades de la producción[24].

Tanto la cultura como la educación populares se integran dentro de un proyecto político de carácter antiimperial y clasista y aunque poseen una dinámica particular se hallan condicionados y sobredeterminados por las ideas de la clase dominante; de ahí que se necesite una labor crítica de discernimiento y la actividad de intelectuales orgánicos que forjen con solidez el material de las masas superando de este modo el puro espontaneísmo y folclorismo.

La cultura popular es la que incluye la cultura de masas, el oprimido como oprimido y que refleja la cultura imperial, y la exterioridad propiamente distinta de los grupos oprimidos. La revolución cultural de liberación debe partir y debe efectuarla el pueblo y desde su cultura popular. Dicha cultura posee los símbolos, los valores, los usos, las tradiciones de sabiduría, la memoria de compromisos históricos; conoce sus amigos, sus enemigos, sus aliados. La cultura popular, lejos de ser una cultura menor, es el núcleo más incontaminado e irradiactivo de resistencia del oprimido contra el opresor. Pero no hay que creer en el espontaneísmo[25].

Este enfoque eminentemente político y clasista aunque posee una gran dosis de verdad es asimismo ambiguo, como lo demuestran las revoluciones culturales efectuadas en algunos países socialistas, especialmente en China. Si los intelectuales orgánicos son el partido comunista, fácilmente se cae en una sobrepolitización del problema cultural y educativo que se convierten en puras formas de lucha ideológica derivadas de pugnas internas o solidarias de un esquematismo vulgar que rechaza y desprecia todo lo que no sea estrictamente popular. El enfoque de clases es insuficiente y limitado cuando trata de encajonar el problema cultural que se resiste a las simplificaciones de la oposición, cultura burguesa-cultura proletaria. La politización misma del arte, la literatura, etc. en el pensamiento maoísta conlleva una instrumentación de la cultura con fines puramente políticos así se haga en nombre de la

24 RODRIGUEZ, Eudoro, *Temas de pedagogía latinoamericana*, El Búho, Bogotá, 1985, p. 6.

25 DUSSEL, E., "Pedagógica" en *Temas de pedagogía latinoamericana*, p. 159.

revolución. Si existe y en abundancia una crítica de las realizaciones culturales dentro del capitalismo deberíamos estar en igual alerta contra las distorsiones y desviaciones del problema cultural en los países socialistas (el problema del realismo socialista, los excesos de la revolución cultural china, la burocratización de la cultura, la hegemonía puramente política del partido en las directrices culturales, etc.), que en nombre de la cultura popular y de masas no parece haber resuelto desde el punto de vista cualitativo el problema cultural y el de los intelectuales.

En América Latina dicha cultura popular está fuertemente marcada y penetrada por el contexto mítico y religioso, es decir, con una simbólica rica y ambigua que exige criterios nuevos de análisis y tratamiento. Un acercamiento puramente táctico político a estas realidades es igualmente insuficiente y ambiguo. Los modos y los usos culturales no son simples expresiones ideológicas, sino modos de ser y estar ante la realidad, soportes primarios y constitutivos que señalan el arraigo y la permanencia de grupos determinados más allá de los condicionamientos socioeconómicos.

SINOPSIS

La cultura junto con la historia constituyen hoy dimensiones básicas para la comprensión del hombre, pero suponen una recomprensión desde la filosofía y las ciencias humanas. En efecto, la cultura sólo puede ser entendida en su pleno significado si se refiere a la actividad específica del hombre y de su conducta diferente respecto al animal, en cuanto gestor de la cultura como producto de su actividad creadora. Por lo mismo, ella es la referencia de la distinción ontológica con el resto de los seres y como tal un atributo universal que hace al hombre verdaderamente humano. Constituye, además, un patrimonio que se hereda y se transmite gracias al cual existe un progreso enorme en el campo material de la cultura. Pero existen distorsiones del proceso cultural cuando no se respeta el pluralismo, las identidades particulares y se sacrifican en aras del etnocentrismo o el eurocentrismo. Con todo no debemos olvidar el actual proceso de socialización que instaura realmente las premisas para una historia y una cultura realmente universales. Para nuestra situación existe una problemática especial de la cultura latinoamericana que parte de la complejidad de su identidad, la cual nos aboca a un diletantismo universal o a la creación de una forma sintética distinta y significativa.

LECTURA

II. Una clave de la naturaleza del hombre: el símbolo

El biólogo Johannes von Uexküll ha escrito un libro en el que emprende una revisión crítica de los principios de la biología. Según él es una ciencia natural que tiene que ser desarrollada con los métodos empíricos usuales, los de observación y experimentación; pero el pensamiento biológico no pertenece al mismo tipo que el pensamiento físico o químico. Uexküll es un resuelto campeón del vitalismo y defiende el principio de la autonomía de la vida. La vida es una realidad última y que depende de sí misma; no puede ser descrita o explicada en términos de física o de química. Partiendo de este punto de vista Uexküll desarrolla un nuevo esquema general de investigación biológica. Como filósofo es un idealista o fenomenista, pero su fenomenismo no se basa en consideraciones metafísicas o epistemológicas sino que se funda, más bien, en principios empíricos. Como él mismo señala, representaría una especie verdaderamente ingenua de dogmatismo suponer que existe una realidad absoluta de cosas que fuera la misma para todos los seres vivientes. La realidad no es una cosa única y homogénea; se halla inmensamente diversificada, poseyendo tantos esquemas y patrones diferentes cuantos diferentes organismos hay. Cada organismo es, por decirlo así, un ser monádico. Posee un mundo propio, por lo mismo que posee una experiencia peculiar. Los fenómenos que encontramos en la vida de una determinada especie biológica no son transferibles a otras especies. Las experiencias, y por lo tanto, las realidades, de dos organismos diferentes son inconmensurables entre sí. En el mundo de una mosca, dice Uexküll, encontramos sólo "cosas de mosca", en el mundo de un erizo de mar encontramos sólo "cosas de erizo de mar".

Partiendo de este supuesto general desarrolla Von Uexküll un esquema verdaderamente ingenioso y original del mundo biológico; procurando evitar toda interpretación psicológica sigue, por entero, un método objetivo o behaviorista. La única clave para la vida animal nos la proporcionan los hechos de la anatomía comparada; si conocemos la estructura anatómica de una especie animal estamos en posesión de todos los datos necesarios para reconstruir su modo especial de experiencias. Un estudio minucioso de la estructura del cuerpo animal, del número, cualidad y distribución de los diversos órganos de los sentidos y de las condiciones del sistema nervioso, nos proporciona una imagen perfecta del mundo interno y externo del organismo. Uexküll comenzó sus investigaciones con el estudio de los organismos inferiores y las fue extendiendo poco a poco a todas las formas de la vida orgánica. En cierto sentido se niega a hablar de formas inferiores o superiores de vida. La vida es perfecta por doquier, es la misma en los círculos más estrechos y en los más amplios. Cada organismo, hasta el más ínfimo, no sólo se halla adaptado en un sentido vago sino enteramente coordinado con su ambiente. A tenor de su estructura anatómica posee un determinado sistema "receptor" y un determinado sistema "efector". El organismo no podría sobrevivir sin la cooperación y equilibrio de estos dos sistemas. El receptor por el cual una especie biológica recibe los estímulos externos y el efector por el cual reacciona ante los mismos se hallan siempre estrechamente entrelazados. Son eslabones de una misma cadena que es descrita por Uexküll como "círculo funcional"[1].

No puedo entretenerme en una discusión de los principios biológicos de Uexküll; me he referido únicamente a sus conceptos y a su terminología con el propósito de plantear una cuestión general. ¿Es posible emplear el esquema propuesto por Uexküll para una descripción y caracterización del mundo humano? Es obvio que este mundo no constituye una excepción de esas leyes biológicas que gobiernan la vida de todos los demás organismos. Sin embargo, en el mundo humano encontramos una característica nueva que parece constituir la marca distintiva de la vida del hombre. Su círculo funcional no sólo se ha ampliado cuantitativamente sino que ha sufrido también un cambio cualitativo. El hombre, como si dijéramos, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentran en todas las especies animales, hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema "simbólico". Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana. Comparado con los demás animales el hombre no sólo vive en una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad. Existe una diferencia innegable entre las reacciones orgánicas y las respuestas humanas. En el caso primero, una respuesta directa e inmediata sigue al estímulo externo, en el segundo la respuesta es demorada, es interrumpida y retardada por un proceso lento y complicado de pensamiento. A primera vista semejante demora podría parecer una ventaja bastante equívoca; algunos filósofos han puesto sobre aviso al hombre acerca de este pretendido progreso. El hombre que medita, dice Rousseau, "es un animal depravado": sobrepasar los límites de la vida orgánica no representa una mejora de la naturaleza humana sino su deterioro.

Sin embargo, ya no hay salida de esta reversión del orden natural. El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un *universo simbólico*. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red. El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial. Su situa-

1 Véase Johannes von Uexküll, *Theoretische Biologie* (2a. ed. Berlín, 1938); *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1909; 2a. ed. Berlín, 1921).

ción es la misma en la esfera teórica que en la práctica. Tampoco en ésta vive en un mundo de crudos hechos o a tenor de sus necesidades y deseos inmediatos. Vive, más bien, en medio de emociones, esperanzas y temores, ilusiones y desilusiones imaginarias, en medio de sus fantasías y de sus sueños. "Lo que perturba y alarma al hombre —dice Epicteto—, no son las cosas sino sus opiniones y figuraciones sobre las cosas".

Desde el punto de vista al que acabamos de llegar podemos corregir y ampliar la definición clásica del hombre. A pesar de todos los esfuerzos del irracionalismo moderno, la definición del hombre como animal racional no ha perdido su fuerza. La racionalidad es un rasgo inherente a todas las actividades humanas. La misma mitología no es una masa bruta de supersticiones o de grandes ilusiones, no es puramente caótica, pues posee una forma sistemática o conceptual[2]; pero, por otra parte, sería imposible caracterizar la estructura del mito como racional. El lenguaje ha sido identificado a menudo con la razón o con la verdadera fuente de la razón, aunque se echa de ver que esta definición no alcanza a cubrir todo el campo. En ella, una parte se toma por el todo: *pars pro toto*. Porque junto al lenguaje conceptual tenemos un lenguaje emotivo; junto al lenguaje lógico o científico el lenguaje de la imaginación poética. Primariamente, el lenguaje no expresa pensamientos o ideas sino sentimientos y emociones. Y una religión dentro de los límites de la pura razón, tal como fue concebida y desarrollada por Kant, no es más que pura abstracción. No nos suministra sino la forma ideal, la sombra de lo que es una vida religiosa genuina y concreta. Los grandes pensadores que definieron al hombre como animal racional no eran empiristas ni trataron nunca de proporcionar una noción empírica de la naturaleza humana. Con esta definición expresaban más bien, un imperativo ético fundamental. La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un *animal racional* lo definiremos como un *animal simbólico*. De este modo podemos designar su diferencia específica y podemos comprender el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización.

2 Véase Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken* (Leipzing, 1921).

Problematización

1. *Todos los antropólogos coinciden hoy en destacar la importancia de la cultura para una comprensión del mismo hombre. Significa esto que:*

   a. *¿No sea una posible definición esencial del hombre como sugiere Ernest Cassirer? ¿No caemos en una especie de culturalismo por afirmar una dimensión fundamental del hombre pero al fin y al cabo una dimensión más?*
   b. *¿Existe sin más una contraposición entre naturaleza y cultura?*
   c. *¿Todo lo que el hombre hace es cultura, incluso las armas y los medios de su propia autodestrucción? ¿Es la bomba atómica un objeto cultural?*
   d. *¿Existen tantas versiones sobre lo que es la cultura cuantas definiciones se puedan dar de ella? ¿Existe realmente una diferencia real entre civilización y cultura?*

2. *Da la impresión que la idea de cultura en muchos autores es casi equivalente a racionalidad, pero:*

   a. *¿No han señalado Nietzsche y Freud las infraestructuras del quehacer cultural y sus enormes contradicciones con la dinámica de los instintos, de lo irracional?*
   b. *¿La actual cultura no da muestras fehacientes de una enorme carga de irracionalidad y desorden?*
   c. *¿El drama del siglo XX de las guerras mundiales, el fenómeno del facismo y los campos de concentración no son acaso la negación rotunda del idealismo racionalista, de aquello de que todo lo real es racional?*

d. *¿La lógica de la guerra y los conflictos políticos no revela que más allá de las ideas se esconde una dinámica menos coherente y distinta al discurso lógico y conceptual?*

3. *Uno de los aspectos fundamentales de la problemática actual de la cultura es el énfasis del reconocimiento real del pluralismo cultural. Esto no implicaría que:*

   a. *¿A nivel de la teoría del conocimiento se reconociera por fin aquello que toda verdad es relativa a cada cultura?*
   b. *¿Se enseñará con igualdad de condiciones y extensión el pensamiento filosófico de todas las demás culturas distintas a Europa?*
   c. *¿El mismo concepto de la realidad es de tipo cultural y no de carácter universal?*
   d. *¿La reconstrucción completa de un sistema filosófico sólo es posible si reconstruimos su piso cultural?*

4. *El etnocentrismo ha jugado un papel clave en la comprensión distorsionada de muchos aspectos de la cultura. No sería posible adjudicarle hechos tales como:*

   a. *¿La idea de la existencia de pueblos "bárbaros en la antigüedad"?*
   b. *¿Las distintas formas de racismo en la actualidad?*
   c. *¿La idea de culturas y "pueblos primitivos"?*
   d. *¿Pueblos desarrollados y subdesarrollados?*
   e. *¿La idea de una sola religión única y verdadera?*

5. *El problema de la identidad cultural latinoamericana ha sido siempre un verdadero problema y enigma. Los factores básicos se deben achacar a:*

   a. *¿El carácter mestizo de nuestra cultura?*
   b. *¿El carácter colonialista y neocolonialista de nuestros países?*
   c. *¿La negación continua de nuestro pasado y el prurito de comenzar siempre todo de nuevo y desde cero?*
   d. *¿La ausencia de verdaderos mitos y utopías que nos encaucen por un destino particular de un alcance realmente universal?*

Bibliografía

BRONOWSKI, J., *El ascenso del hombre,* Fondo Interamericano, Bogotá, 1973.

CASSIRER, E., *Antropología filosófica,* FCE, Méjico, 1976.

FREUD, S., *El malestar en la cultura,* Alianza, Madrid, 1979.

FAN, H. K., *La revolución cultural china,* Era, Méjico, 1968.

FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas,* Siglo XXI, Méjico, 1968.

GONZALEZ, Luis José, *Temas de filosofía de la cultura latinoamericana,* El Búho, Bogotá, 1982.

GRAMSCI, A., *Cultura y literatura,* Península, Barcelona, 1977.

GADAMER, H. y VOGLER P., *Nueva antropología,* t. I, Omega, Barcelona, 1975.

MURRAY, Colin, *El mito de la metáfora,* FCE, Méjico, 1974.

ORTIZ, Andrés, *Mundo hombre y lenguaje crítico,* Sígueme, Salamanca, 1976.

RODRIGUEZ, Eudoro y otros, *Educación y cultura popular latinoamericana,* Nueva América, Bogotá, 1980.

SCHELLER, Max, *La idea del hombre y la historia,* Pleyade, Bs. As., 1978.

SCHMIDT, Alfred, *El concepto de naturaleza en Marx,* Siglo XXI, Méjico, 1972.

ZUBIRI, Xavier, *Siete ensayos de antropología filosófica,* USTA, Bogotá, 1982.

6

FILOSOFIA Y POLITICA

Objetivos específicos

1. Comparar el paradigma político de los griegos y el paradigma de lo político a partir del Renacimiento hasta nuestros días.

2. Distinguir entre la política en sentido general y la política orientada a las estructuras de poder, señalando de este modo las distintas variantes de la relación posible entre la filosofía y la política.

3. Diferenciar el objeto y el ámbito de las ciencias políticas y la filosofía política esbozando además su replanteamiento desde una perspectiva latinoamericana.

Problemática

Con la política sucede un fenómeno muy parecido a otros sectores de la reflexión que antes estaban sólo pensados desde la filosofía y que con el surgimiento de las ciencias sociales han adquirido hoy un tono predominantemente positivista: la política se le reduce hoy a un sector del análisis sociológico o se le determina desde la perspectiva de las relaciones complejas de poder. Total, hemos pasado del idealismo político al realismo político de derecha y de izquierda; en las dos versiones sólo se trata de asunto de tácticas o estrategias en función de un poder omnímodo que determinaría todas las demás instancias de la sociedad. Pero una praxis política no mediada por la afirmación previa de valores, por una concepción global del hombre y de la sociedad termina por concebir la política como un asunto puramente técnico, un ajedrez de calculados y atrevidos movimientos. Si bien es cierto que la política tiene un espacio empírico que da lugar desde Maquiavelo a una ciencia política, eso no significa sin más la disolución de la filosofía política. Significa tal vez, la ruptura con un modo tradicional de reflexión política que en nada tenía en cuenta la praxis.

De ahí que entonces nos preguntemos: ¿Cuáles son los valores políticos? ¿En qué medida fundamentan una praxis política? ¿Debe estar la filosofía política al servicio de una línea determinada? ¿Es acaso una simple justificación de un determinado sistema político como ha sucedido en algunas épocas históricas? ¿Qué relación y qué diferencia se

instauraría entre la ciencia política y la filosofía política? ¿Esta sólo se ocupa, como dicen algunos, del deber ser de la política, en una simple formulación dè principio sociales? ¿Cómo sería su replanteamiento desde una perspectiva latinoamericana?

"Tres siglos ha —dice usted— que empezaron las barbaridades que los españoles cometieron en el grande hemisferio de Colón. Barbaridades que la presente edad ha rechazado como fabulosas, porque parecen superiores a la perversidad humana; y jamás serían creídas por los críticos modernos si constantes y repetidos documentos no testificasen estas infaustas verdades. El filantrópico obispo de Chiapas, el apóstol de la América, Las Casas, ha dejado a la posteridad una breve relación de ellas, extractadas de las sumarias que dejaron en Sevilla a los conquistadores, con el testimonio de cuantas personas respetables había entonces en el Nuevo Mundo, y con los procesos mismos que los tiranos se hicieron entre sí, como consta por los más sublimes historiadores de aquel tiempo. Todos los imparciales han hecho justicia al celo, verdad y virtudes de aquel amigo de la humanidad, que con tanto fervor y firmeza denunció ante su gobierno y contemporáneos los actos más horrorosos de un frenesí sanguinario"[1].

"En parte, la filosofía política de la Conquista se debió a pensadores que nunca pasaron a las Indias. Otros hubo indianos, o sea, europeos con experiencia de la vida de ultramar. Es perceptible cierta diferencia —muy comprensible— entre el pensamiento de unos y otros. Además, pronto surgieron matices criollos, mestizos e indígenas en la visión del Nuevo Continente. En todos estos casos, los hechos de la Conquista contribuyeron a fijar los contornos de los problemas de doctrina, a darles un contenido práctico. A su vez, la actividad ideológica influyó sobre el desarrollo de nuestra historia... Se trata de una filosofía política en contacto con problemas vivos, de penetración y asiento en las nuevas tierras. No es difícil percibir que la teoría acerca del primer contacto del Nuevo Mundo con Europa, además de su interés histórico, posee una significación moderna; porque no pocas veces han resurgido las circunstancias que rodean a la expansión de naciones poderosas y al gobierno de pueblos coloniales"[2].

1 BOLIVAR, Simón, *Carta de Jamaica.*

"La filosofía representa la lucha de clases del pueblo en la teoría. Por ello ayuda al pueblo a distinguir en la teoría y en todas las ideas (políticas, morales, estéticas, etc.), las ideas verdaderas de las ideas falsas. En principio las ideas verdaderas siempre sirven al pueblo y las ideas falsas siempre sirven a los enemigos del pueblo. ¿Por qué lucha la filosofía por palabras? Las realidades de la lucha de clases están 'representadas' por 'ideas' que están 'representadas' por palabras. En los razonamientos científicos y filosóficos, las palabras (conceptos, categorías) son 'instrumentos' del conocimiento. Pero en la lucha política, ideológica y filosófica, las palabras son también armas, explosivos, o calmantes y venenos. Toda la lucha de clases puede a veces resumirse en la lucha por una palabra, contra otra palabra"[3].

"Esta dificultad, nuestra dificultad para encontrar las formas de lucha adecuadas, ¿no proviene de que ignoramos todavía en qué consiste el poder?, después de todo ha sido necesario llegar al siglo XIX para saber lo que era la explotación, pero no se sabe, quizá siempre, qué es el poder. Y Marx y Freud no son quizá suficientes para ayudarnos a conocer esta cosa tan enigmática, a la vez visible e invisible, presente y oculta, investida en todas partes que se llama poder"[4].

"En general, la política es esencialmente la vida política, la lucha por el poder; es el fenómeno en sí mismo. En el lenguaje culto, la política es el conocimiento del fenómeno. Quien desee ser exacto, debe indicar constantemente en cuál de los sentidos lo emplea. Actualmente se hace la distinción mediante el uso del término 'ciencia política'"[5].

2 ZAVALA, Silvio, *Filosofía de la Conquista.*

3 ALTHUSSER, Louis, *La filosofía como arma de la revolución.*

4 FOUCAULT, Michel, *Los intelectuales y el poder.*

5 PRELOT, Marcel, *La ciencia política.*

"Desde el momento que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla sobre lo que debe hacerse y que debe evitarse, el fin que le es propio abraza el de todas las otras ciencias, al punto de ser excelencia el bien humano"[6].

6 ARISTOTELES, *Etica de Nicómaco.*

Glosario

Ciencias políticas: Conjunto de tendencias y teorías en constitución derivados de la sociología, cuyo objeto es un análisis empírico de lo político. Se discute su objeto central, si como ciencia del estado o ciencia del poder.

Estrategia: Diseño global de un plan.

Hipóstasis: El ser o la sustancia de la cual los fenómenos son una manifestación.

Integrismo: Tendencia a absolutizar un núcleo de valores e instituciones.

Intrínseco: Valor constitutivo de algo en sí mismo.

Paradigma: Modelo fundamental desde el cual se piensan o se realizan hechos y teorías predominantes.

Personalismo: Conjunto de doctrinas sobre la persona cuyo representante principal ha sido Enmanuel Mounier.

Táctica: Conjunto de medios para conseguir un objetivo.

alteridad
Valores políticos.



América Latina no quiere ni tiene por qué ser un alfil sin albedrío, ni tiene nada de quimérico que sus designios de independencia y originalidad se conviertan en una aspiración occidental.

Gabriel García Márquez

Situación

Las relaciones entre filosofía y política aunque hoy obvias, son al mismo tiempo difíciles y complejas. Ya no se trata sólo de pensar lo político desde la filosofía, sino la incidencia misma del quehacer filosófico en la práctica política. Además, la insurgencia de las ciencias políticas parecen dejar sin objeto disolver la filosofía política clásica. Entre filosofía y política se establecen múltiples relaciones no siempre fáciles de percibir y menos de tematizar, pues nos movemos dentro del extremo del teoricismo puro de la filosofía a la instrumentalización política de la misma. A nivel teórico el problema resurge, ¿qué es la política? ¿Cuáles son los niveles de su expresión práctica y teórica? ¿Cuáles son las relaciones y diferencias entre la ciencia política y la filosofía política?

6.1 Historia del problema político

La teoría política como la mayor parte de los problemas filosóficos se remonta a Grecia y desde entonces conoce una historia de desarrollos que se estudia hoy en diversos tratados de la historia de las ideas políticas. Cuando aquí hablamos de una historia del problema político no lo hacemos desde la perspectiva anterior sino como un simple bosquejo de carácter tipológico, que nos permita el seguimiento de las principales perspectivas, paradigmas y rupturas que ha asumido el discurso político y que de alguna forma es significativo para una comprensión de la filosofía política.

La teoría política en Grecia tuvo una prehistoria tanto en el aspecto de las ideas como en una forma de vida cotidiana que miraba a los problemas de la comunidad, de la *polis*.

> Es pues, evidente que el pensamiento y la discusión activos de las cuestiones políticas y sociales precedieron a la teoría política explícita y que ideas políticas aisladas, más o menos importantes, eran de conocimiento común antes de que Platón tratase de incorporarlas a una filosofía sistemática. Pero también eran corrientes ciertas concepciones generales, de naturaleza no exclusivamente política, que formaban una especie de punto de vista intelectual, dentro de las cuales se desarrolló el pensamiento político que las hizo explícitas por primera vez[7].

La filosofía política es, pues, un momento segundo de lo político en su nivel teórico-reflexivo que se refiere o se remite en sus bases a la práctica política concreta. Para los griegos la política era una práctica, una dimensión social de su vida comunitaria que por la índole misma de sus problemas concretos dio origen más tarde a la sistematización de la filosofía que pensaba el mismo problema desde su fundamentación y naturaleza.

7 SABINE, George, *Historia de la teoría política*, FCE, Méjico, 1976, p. 30.

Pero esta reflexión sobre lo político muy en relación con los problemas políticos de su tiempo adquirió una cierta perspectiva específica, que a pesar de las diferentes teorías y discusiones constituye un cierto paradigma de pensar lo político. Aun cuando en una historia de las ideas políticas puedan estudiarse relaciones importantes entre las teorías filosóficas políticas de los pensadores griegos y su relación con los problemas de su tiempo (se destaca hoy el contexto económico esclavista en los investigadores marxistas, o la crítica radical de Karl Popper a Platón como enemigo de los ideales democráticos) queremos sólo destacar el horizonte del planteamiento y la comprensión de lo político en los griegos y que de algún modo ha marcado la teoría política durante mucho tiempo.

La teoría política de los griegos es pensada desde el horizonte de la metafísica. Se trata ante todo de clarificar una serie de principios que se ajustan a la naturaleza de las cosas y sólo desde este orden ideal se entienden las funciones, las jerarquías, los niveles y el ordenamiento en general de la *polis*. Si bien, por ejemplo, la *República* de Platón como orden ideal se refería al orden real de su tiempo, trasciende este mismo nivel en la medida que se piensa no como una alternativa concreta de sociedad sino como conjunto ideal de principios de constitución y justificación del Estado. El principio totalizante y clave de la *República* es el concepto de justicia, pero esta se analiza no como medida concreta política o económica, sino como principio unificador de la persona y el Estado, es decir, la justicia en sí misma, como garante de un organismo total de múltiples funciones y servicios derivados de la naturaleza de las cosas. Aristóteles representa sólo una variante metodológica dado el realismo de su misma filosofía, al tener como base y punto de partida el contenido concreto de las diversas constituciones de los estados griegos, pero se trata siempre de establecer unos principios ordenadores de la comunidad, empezando por la estructura familiar; el esclavismo por naturaleza, la subordinación de la mujer, etc., son puestos como casos particulares dentro de una serie de presupuestos metafísicos.

Esta misma teoría es pensada desde la dimensión ética, desde un núcleo ideal de valores y principios que le dan a su teoría ese carácter normativo que define el estatuto de la filosofía política clásica. La política no es sólo una doctrina sino una forma de vida, una experiencia vital que asume hasta las dimensiones de la vida cotidiana. De ahí la importancia y la centralidad de la formación de los estadistas en aquellas virtudes básicas sin las cuales se desintegra la vida personal y por tanto la vida social. Para los griegos existe una

relación intrínseca entre la teoría política y la ética. Pero no se trata de dos realidades aparte que de algún modo se relacionan, sino que lo político emerge desde el fondo de lo ético como una ampliación y aplicación al orden social. El punto de referencia es y será siempre lo comunitario: la *polis*. La política no es un asunto de tácticas y estrategias, pues las desviaciones políticas siempre tienen una raíz personal, ética —de ahí la importancia de la educación— sino un modo de vida que se tematiza para ubicarse mejor dentro de la armonía de la comunidad. No es que en las obras de Platón y Aristóteles no existan problemas concretos políticos sobre el Estado, las formas de gobierno, los grupos sociales, el problema económico, las causas de las revoluciones, etc. pero todos ellos son vistos desde el horizonte ético-metafísico. Cierto que este mismo horizonte muchas veces enmascaró problemas concretos (la justificación del esclavismo) o hipostasió el orden histórico-político por el orden inmutable de las cosas, pero como paradigma instauró una manera peculiar de enfrentar y solucionar los problemas de la teoría política.

Este paradigma se conserva en lo básico en la Edad Media incluso en el pensamiento de Santo Tomás, para quien la vida social estaba en estrecha relación con los principios metafísicos y morales, ampliados en una nueva dimensión religiosa y filosófica, que suponían al hombre no simplemente referido y adscrito al bien común de la ciudad sino como criatura cuyo fin último y fundamento es Dios. La formación moral de sujetos aptos para la regulación de la vida social y política seguía siendo el objetivo central de la teoría política. La cultura romana sólo agregó la mentalidad jurídica como instancia concreta de regulación pero no supuso una ruptura con la teoría política de los griegos.

En el Renacimiento la obra de Maquiavelo instaura un nuevo paradigma de teoría política (una vez más no tratamos de hacer historia o resúmenes de los autores, sino la ubicación de los horizontes de lo político) que señala una ruptura con el modelo griego.

Más allá de las circunstancias históricas y políticas de los escritos de Maquiavelo y aun de sus intenciones particulares. *El príncipe* se ha constituido en un momento clave de la teoría política. Se trata ahora de pensar lo político no desde el horizonte metafísico, ético o incluso teológico —que fue ya pensado por Platón— sino como un orden autónomo cuyo eje son las relaciones de poder y su conservación, la política como un conjunto de téc-

nicas tácticas y estrategias en función del poder. Se inaugura el realismo político que era la condición primera de la futura ciencia política. Esta secularización de la teoría política operaba no como ruptura filosófica pensada respecto a la filosofía política clásica, aun cuando puede sospecharse de una cierta filosofía implícita en *El príncipe*. El realismo de Maquiavelo es de orden histórico y psicológico, se trataba de codificar la experiencia de los hombres cuando luchan por el poder, de ofrecer una radiografía de lo que puede ser capaz el hombre cuando está de por medio la conservación del poder por el poder. La perspectiva del poder por el poder es, sin quererlo, una real muestra psicológica de las honduras de lo político en la psique humana y aun cuando escandalice a muchos (siempre se ataca de forma simple el inmoralismo de Maquiavelo) es un diagnóstico certero de la lucha por el poder político que puede afectar no sólo las políticas derechistas sino las de la misma izquierda.

Este realismo asumirá diversos caminos y versiones: *El realismo pragmático* que comprende lo político como actividad puramente práctica referida a la consecución y mantención de las estructuras de poder. Es el realismo de las políticas imperiales, es la dinámica de la política como dominación y subyugación. El *realismo positivista* del cual surge la sociología y las ciencias políticas encaminadas, según la expresión de Duverger, al análisis del ser social, de las estructuras de poder y que no implican para nada el deber ser social propio de la filosofía, distanciamiento por tanto del horizonte ético, valorativo, metafísico. *El realismo marxista* que supone una ciencia de la historia y la sociedad (materialismo histórico) desde la cual lo político es visto y analizado al interior de la estructura social y su dinámica específica ya sea como ideología o como ciencia política. En la versión humanista del marxismo existe un espacio filosófico para una comprensión más amplia de lo político que en nada se contradice con su comprensión como fenómeno ideológico desde las bases del materialismo histórico (la política sería una instancia reflejo del proceso económico, sería siempre clasista, expresada a través de ideologías referidas a la praxis, cuyo problema central es el Estado y el problema del poder).

Este nuevo horizonte se extiende, por tanto, hasta nuestros días (incluso en la obra de Michel Foucault, quien rechaza toda implicación metafísica o valorativa de lo político) y está al orden del día con la penetración creciente de las ciencias políticas. La filosofía latinoamericana de la liberación trata de repensar el problema desde la perspectiva de la dominación-

liberación, pero en última instancia dicho intento no supera el planteamiento de Marx o vuelve en forma nueva al paradigma griego de la relación fundamental entre lo ético y lo político.

6.2 La problemática entre la filosofía política y las ciencias políticas

Los dos paradigmas que hemos simplemente descrito instauran dos referencias claves, dos momentos históricos fundamentales en la constitución misma de la teoría política. "La diferencia radical de la que estamos hablando parece dividir en dos a toda la historia del pensamiento político, al contraponer la noción moderna de la política al entero curso ideal de la Antigüedad y de la misma Edad Media. No es casual, por lo menos, el que todo el medievo haya mostrado el sello indiscutible de la política de Aristóteles y que el Estagirita haya sido llamado durante siglos 'el filósofo' por antonomasia"[8].

Esquematizando: la teoría política desde los griegos al renacimiento ve lo político en relación con la teología, la ética, la metafísica. Desde el Renacimiento con Maquiavelo, o mejor a través de él, lo político es un discurso autónomo, secularizado, pragmático, antiutópico, acorde con el realismo de las ciencias modernas.

Y este es precisamente el problema actual de la filosofía política y de la misma ciencia política (que ofrece todavía una muestra dispar y compleja de enfoques que van desde la prescripción moral hasta las explicaciones puramente positivas) en constitución creciente. Se reduce el problema al señalar dos campos completamente autónomos como sugiere Duverger, ¿la filosofía política se ocuparía del deber ser de lo social y la ciencia política del ser real de lo político?

> Se utiliza a veces la expresión "filosofía política" para designar esta forma de reflexión. El sentido que se da a esta categoría es impreciso y varía de un autor a otro. Se ha intentado hallar un principio de diferenciación entre la ciencia política y la filosofía política. Los resultados obtenidos siguen siendo poco satisfactorios. Una opinión media admite que se pasa al plano filosófico desde que intervienen puntos de vista normativos; la filosofía política sería, en suma, la que se ocupa tanto de los fines como de los medios[9].

8 CERRONI, Umberto, *Introducción al pensamiento político*, p. 7.

9 MEYNAUD, Jean, *Introducción a la ciencia política*, Técnos, Madrid, 1964, p. 31.

En este enfoque la filosofía política sería una especie de metateoría que además se encargaría de la dotación y análisis de las categorías más genéricas de la ciencia política, pero no deja de escaparse el presupuesto neopositivista de esta misma distinción.

Cierto que la filosofía política si quiere seguir siéndolo debe reafirmar su carácter normativo respecto a lo político, y en última instancia esta modalidad tendrá referencias en lo ético y lo metafísico, pero sería un error suponer que la praxis política de por sí no supone ninguna referencia valorativa. Entonces se instaura una dialéctica entre las dos instancias que reintroducen la instancia política filosófica desde la misma praxis, pero esta misma puede ser analizada con cierta autonomía por la ciencia política.

La política en ese sentido no se reduciría a un conjunto de tácticas y estrategias sino que seguiría siendo una forma de vida que implica una visión determinada del hombre y de la sociedad, un núcleo de valores desde donde se pueda realizar una visión crítica de las políticas concretas.

6.3 Las relaciones entre la filosofía y la política

Si las relaciones entre la filosofía política y la ciencia política son todavía complicadas y complejas, igualmente lo son las que se dan entre la filosofía como tal y la política. Pues ya no se trata sólo de las relaciones tradicionales, es decir, las que la misma filosofía establecía al tener como objeto de reflexión al ente social y político, sino las que surgen cuando se ve la actividad filosófica en sus vinculaciones reales, históricas, inconfesas con la práctica política concreta.

Más que dar afirmaciones perentorias como se trata de una introducción a esta problematica, ofreceremos más bien una descripción de estas múltiples posibilidades en que la filosofía quiéralo o no se encuentra en relaciones no puramente teóricas sino prácticas con la política:

—Una primera forma muy elemental pero que a veces puede ser muy significativa, consiste en analizar las opciones políticas de los filósofos o su participación concreta en los problemas de su tiempo. Los filósofos griegos en ese sentido son casi todos políticos en especial con el problema del Estado, como lo observa agudamente Arnold Hauser. Unos eran partidarios

del estado aristocrático, otros del democrático, unos eran partidarios de la esclavitud, otros la negaban como en el caso de los sofistas. Igual podríamos hacer con la Edad Media, el Renacimiento, la Modernidad, la época actual respecto a nuestros problemas y sistemas políticos (los existencialistas y los marxistas enfatizan hoy el aspecto del compromiso histórico de los intelectuales aunque sus opciones políticas no son siempre de izquierda como en los casos antitéticos de Heidegger y Sartre; la tendencia de la filosofía analítica tiende a rechazar la función política de la filosofía aunque aceptan en forma implícita el sistema político anglosajón-norteamericano). Unos filósofos llegaron a ocupar posiciones de privilegio dentro de los estados respectivos (en algún momento Platón, Hegel, Schelling), otros fueron perseguidos a causa de sus convicciones políticas y filosóficas o al menos tuvieron muchos problemas con la sociedad de su tiempo (Sócrates, Giordano Bruno, Santo Tomás, Marx, etc.). Algunos defendían un régimen político determinado, otros cuestionaban y socababan las bases de ciertos regímenes (Platón, Aristóteles en un caso, los enciclopedistas en otro) o el caso contemporáneo de dos extremos, Giovanni Gentile filósofo del régimen fascista fusilado por los comunistas y Antonio Gramsci pensador marxista condenado a veinte años de cárcel por un tribunal fascista. En América Latina encontramos también esta serie de diferentes opciones políticas, que van desde los filósofos liberales, los comunistas, los famosos pensadores del peronismo argentino o los del grupo de la filosofía de la liberación en su mayoría de tendencia socialista.

En conclusión, esta primera relación nos demuestra que en general para los grandes pensadores es casi imposible sustraerse a ciertos compromisos políticos directos aunque sea en forma pasajera. Muchos de ellos tuvieron que ver con la política como consecuencia de sus mismas doctrinas aunque la estructura de las mismas no sea tan semejante. Carlos Marx, Bertrand Russel y Jean Paul Sartre son, por ejemplo, modelos de activismo político a este respecto. En las épocas de crisis social estas intervenciones se hacen más notorias o en coyunturas revolucionarias (en las guerras mundiales es notorio el activismo humanista de Jaspers, Marcel, Camus); Hegel recibió con alborozo la Revolución Francesa, pero luego los filósofos positivistas estaban de acuerdo con la contrarrevolución, con el nuevo orden capitalista. Heidegger coqueteó o se equivocó en algún período gris de su vida con el nacional socialismo y hoy muchos filósofos, intelectuales marxistas en Europa han sido expulsados de sus partidos como herejes de la revolución socialista. El pluralismo político de los filósofos y sus opciones concretas influ-

yen a veces en algunas de sus formulaciones filosóficas pero no deciden en lo fundamental la validez o no de sus planteamientos; no puede decirse, por ejemplo, que la filosofía de Aristóteles es falsa simplemente porque defendía el esclavismo o que la filosofía de Heidegger es falsa por su equivocada actitud frente al fascismo; tampoco una filosofía es correcta porque determinado filósofo tenga actitudes políticas de izquierda o revolucionarias.

Un segundo camino de relaciones lo constituye el grado intencional o no intencional pero real que marca la incidencia de una filosofía respecto a su época. Ya Hegel decía que la filosofía misma es la época en conceptos, pero Marx descubre que esa relación no es puramente espiritual sino que está cargada con los contenidos de clase que una filosofía expresa como conciencia del movimiento social e histórico. El marxismo, por ejemplo, quiere tener incluso en su filosofía una incidencia real sobre la praxis en cuanto supone que su concepción del mundo contribuye de algún modo a transformar la historia de acuerdo con el proyecto y los intereses del proletariado. Otras filosofías intervienen de modo indirecto ya sea a través de una reflexión sobre temas políticos o a través de la ética como instancia crítica de lo social. Otras rechazan de plano el horizonte político, pues creen que aunque la filosofía tiene un alcance fundamental para la vida humana no tiene como misión transformar el mundo o redimirlo. Pero además de estos aspectos conscientes e intencionales pueden existir efectos o vinculaciones no expresos con la praxis política. Esta tesis supone la aceptación de factores inconscientes y de procesos que están más allá de los sujetos filósofos cuando elaboran sus teorías. De este modo podría hacerse un inventario de la relación entre los regímenes políticos y ciertas filosofías que han intentado servir de justificación o cuestionamiento. Esta relación, claro está, no es mecánica sino que ofrece muchas veces múltiples usos y abusos. Nadie puede negar la grandeza de la filosofía de Platón y Aristóteles aunque muchos supuestos suyos han sido utilizados para defender sistemas totalitarios o la defensa de la esclavitud de los indígenas en la época de la conquista. Se conocen actitudes y tesis que suponen una cierta justificación de políticas imperiales en Aristóteles y Hegel. Se sabe del abuso que de la filosofía de Nietzsche realizó el fascismo como refuerzo de la ideología antisemita así como de otros pensadores alemanes y de Platón en los escritos de Mussolini. Incluso pueden hoy a cierta distancia histórica juzgarse del papel de ciertas filosofías respecto a los procesos económicos e ideológicos de la época: el reforzamiento de ciertas ideologías colonialistas, el papel del positivismo respecto al nuevo orden capitalista en Europa, la ambigüedad del uso del tomismo como ideo-

logía del orden o como marco doctrinal de defensa del indígena como en el caso de la conquista en América, la vinculación de la filosofía de la modernidad con el espíritu de conquista y de expansión del capitalismo hacia las áreas del Tercer Mundo, etc. que dentro de una historia de las ideas se hacen patentes no para el filósofo o para determinado sistema, sino por el efecto a veces inevitable de la dinámica de las ideas filosóficas dentro de la estructura de la sociedad.

—Esta relación no intencional de la filosofía con la política en la medida que está inmersa en la dinámica global de la sociedad, evidencia el sesgo ideológico de las filosofías que de algún modo se relacionan con la praxis. Y cuando a veces quieren evitarlo de una manera expresa, sus usos y utilizaciones se escapan a las intenciones mismas de los filósofos. La ambigüedad y el peligro de una identificación total entre un régimen político y su correspondiente justificación filosófica supone para la filosofía misma el riesgo de su anulación como discurso crítico permanente. Es hoy el peligro evidente en los estados marxistas cuando el poder mismo del estado defiende e impone una determinada concepción del mundo válida y obligatoria para todos y verdadera de sobra en razón de la fuerza del estado. En última instancia es el poder el que decide acerca de la verdad del sistema filosófico mismo. La anulación de toda disidencia filosófica e ideológica tiene como mayor monumento histórico la época del stalinismo durante el cual la filosofía al decidir del mismo Althusser se convirtió en simple auxiliar de la política oficial del partido.

—Queda un último camino y es el nivel de la relación teórica, expresa que la filosofía misma quiere hacer respecto a la praxis política, pero que no suprime desde la instancia de las ciencias sociales juzgar del papel activo o no de las mismas filosofías cuando se trata de un análisis sociológico o económico o dentro de la metodología amplia de la historia de las ideas. La relación clara que enuncia la sociología del conocimiento con todas sus variantes da esa posibilidad extrínseca al historiador que ve la filosofía no desde su dinámica interna sino en relación con los demás procesos reales del devenir histórico. Desde luego, la filosofía política clásica establece un nivel lógico y claro de relaciones con lo político en cuanto quiere servir de fundamentador y eje normativo respecto a lo político, o en las tendencias actuales servir de desenmascaramiento de los sutiles lazos de la dominación y del poder que se instaura no sólo en las instituciones políticas sino en el mismo discurso filosófico (Nietzsche, Foucault). La corriente latinoamericana de la liberación

en cuanto quiere ser una filosofía de los oprimidos, una tematización de la praxis liberadora intenta establecer una vinculación más estrecha entre la filosofía y la praxis misma siendo, según Dussel, el pensar estratégico en la lucha por la liberación, siendo una crítica y un desenmarcamiento de las filosofías de la dominación sobre todo europeas. Esto supone como en el marxismo una relación orgánica, militante del filósofo que recoge al material del pueblo oprimido y luego de decantarlo expresarlo en el nivel propio de la filosofía o reconocer como en otras tendencias la existencia de una filosofía popular propia, fuente de una sabiduría peculiar y de un *ethos* particular. En cierto modo la filosofía tendría una dimensión profética y de algún modo la filosofía ofrecería una posibilidad real de redención social a nivel de la lucha ideológica. En esta perspectiva la filosofía tendría por necesidad y por naturaleza una dimensión y una eficacia políticas que bien se orienta a la mantención o al cambio del sistema vigente, a su justificación teórica o a su cuestionamiento radical.

6.4 Niveles de lo político

Una de las dificultades para la comprensión y el interés real por la política consiste en una reducción de todas sus posibles manifestaciones y formas. La política tiene una existencia múltiple e incluso distorsiones que se manifiestan en formas prácticas y teóricas y mucha gente tiende a identificar sus posibles desviaciones con la totalidad de la política. Un claro ejemplo en nuestro medio es el conocimiento y la experiencia del gamonalismo, del clientelismo, o la forma teórica del discurso demagógico, retórico, populista, etc., que por sus efectos pueden impedir una comprensión global del fenómeno político. En otros casos la política aparece como una dimensión específica de oficio profesional al cual se dedican sólo unos cuantos grupos por gusto o interés; en esta perspectiva el desinterés, la apatía y la posibilidad de una actitud "apolítica", de neutralidad se convierte en un mecanismo de defensa especialmente en épocas de crisis, en la etapa de la adolescencia o por falta de una información y educación en el terreno político.

6.4.1 ¿Qué es la política?

No se trata de dar una definición clásica, esencial o etimológica, sino de describir un fenómeno múltiple y complejo y para ello proponemos su comprensión en niveles de existencia que aunque diferenciables están en es-

trecha relación. La política se manifiesta en este sentido en un doble nivel: práctico y teórico y dentro de estas instancias fundamentales es posible una serie diferenciada de estratos o manifestaciones.

—El nivel práctico de la política se refiere inicial y primariamente al campo de su constitución originaria, la comunidad, la dimensión necesariamente social e histórica del hombre. En este terreno hablamos más bien de *lo político* como dimensión universal de todos los individuos por su carácter relacional que no necesariamente se refleja de un modo *temático-reflexivo.* Esta dimensión social de base, origen de la necesidad posterior organizativa, evidencia el alcance relacional, orgánico tanto de las personas como de las instituciones. Se habla entonces de la política en sentido general como algo que afecta e involucra a todos sin que medie una participación activa o consciente: el hecho social y público, histórico de las personas e instituciones las hace políticas en este nivel por sus efectos sociales de presencia y actividad. En este sentido primario, genérico, nadie podría ser en sentido estricto apolítico así lo manifieste en forma explícita como a veces sucede con la Iglesia o el Ejército.

En un segundo estrato, este nivel práctico puede tomar la modalidad de una actividad refleja, consciente (praxis) que aglutina grupos, tendencias, clases sociales y que se orienta a una praxis determinada que tiene que ver con la dinámica y la organización global de la sociedad. Aquí aparece la política en sentido específico como práctica determinada cuyo horizonte último y básico es la orientación hacia las estructuras de poder y decisión de una sociedad determinada. Esta actividad específica tiende por necesidad a expresarse en forma organizativa y supone, por tanto, un mínimo de institucionalización. Este mínimo implica una existencia social, visible (organización política) que aglutine fuerzas y se oriente con eficacia hacia su objetivo básico. Esto lo realiza a través de un núcleo programático (programas, proyectos) un conjunto de tácticas (medios) y estrategias (planes y políticas globales) siempre cambiantes, según las diversas coyunturas y correlaciones de fuerza, y la participación activa, creadora de un conjunto de adherentes (militantes) o simpatizantes que unen sus esfuerzos de un modo racionalizado a través de los mecanismos organizativos (partidos, grupos, movimientos sindicatos, etc.).

En un tercer estrato, la política siempre tiene una presencia institucional cuyas manifestaciones más visibles son el Estado mismo, las leyes, los partidos, las diversas instituciones políticas tanto del gobierno como de todos los grupos sociales y que adquiere una doble modalidad, según esta organización política tienda a perpetuarse o a cambiarse (sistemas políticos). En este sentido la política aparece como un campo de confrontaciones, emulaciones y luchas que reflejan los diversos proyectos e intereses que existen dentro de una sociedad tanto a nivel nacional como internacional. Es el aspecto más dinámico y real de la política, pues las confrontaciones pueden desbordar los asuntos puramente ideológicos y se conviertan en luchas políticas directas (guerras, revoluciones) cuando los intereses en juego favorecen o desfavorecen a ciertos grupos y clases. El trasfondo económico de esta confrontación es cada vez más claro y significativo y establece de hecho las relaciones orgánicas entre la política y el proceso económico.

—El nivel teórico de la política que está relacionado y se refiere al nivel anterior muestra la cobertura de ideas, valores y doctrinas de las diferentes prácticas políticas aunque no siempre en forma mecánica y directa. En primer lugar, estarían las *ideologías políticas* estrechamente relacionadas con la praxis o la actividad de grupos específicos. Este soporte teórico de aglutinamiento y movilización puede incluir desde la base programática hasta los elementos específicamente doctrinarios que diferencian y distinguen a las diversas agrupaciones políticas. Estas ideologías pueden sufrir la distorsión propia de toda ideología, es decir, de racionalizar muchas veces intereses de grupo o clases que se expresan en forma global bajo el punto de vista del interés social, comunitario. En un nivel superior, como forma teórica aparece la filosofía política o en general una forma filosófica de justificación que proporciona los principios últimos y fundantes de la praxis política. En esta fundamentación se hacen patentes y lógicos la idea del hombre y de la sociedad que en forma necesaria supone cualquier práctica política. Entre más consciente y refleja sea la praxis política se hace más necesaria su fundamentación filosófica. Pero fundamentación no siempre es justificación de un orden político dado, de ahí que se debe tomar esta justificación filosófica como justificación ideológica sin más. La filosofía política en estrecha relación fundante con la praxis debe explicitar sus principios, sus valores, el carácter siempre normativo y utópico de lo político. Finalmente, estaría el campo teórico de las ciencias políticas en constitución y que en esencia son el resultado de una ampliación y diferenciación en el campo sociológico, respecto a las realidades prácticas y teóricas de la política, así se entiendan como ciencia del Estado o ciencia del poder.

Esta descripción del fenómeno político en forma esquemática y arbitraria puede permitirnos comprender su complejidad y su importancia real, pues en última instancia tanto en su comprensión genérica como específica lo político jalona y decide los aspectos globales de toda sociedad, incluidas las formas concretas y cotidianas de la existencia de las personas.

6.4.2 Problemas básicos de la filosofía política

Si la filosofía política está en referencia con la praxis en cuanto a su fundamentación existe, por tanto, un espacio suficiente de reflexión autónoma que no tiene que ver directamente con las tácticas y las estrategias. Por eso en cuanto reflexión fundante creemos reunir en tres problemáticas centrales los debates actuales de la filosofía política:

—El primer problema es la relación orgánica entre el individuo y la sociedad. A las versiones individualistas del liberalismo clásico se opusieron las versiones historicistas y socializantes que privilegian la dimensión social, histórica de la vida humana. Entre la tesis del individuo como anterior a lo social y aquella que lo reduce al conjunto de sus relaciones sociales se establecen implicaciones filosóficas que afectan la relación del individuo respecto a la sociedad.

Claro que la noción del individuo como ente autónomo tiene su raíz social e histórica, pero en su comprensión filosófica profunda se remite al concepto de persona. Esta categoría central desarrollada ya en la escolástica la entendemos aquí en el sentido de la metafísica actual, según la filosofía existencial. "Persona" es el hombre en cuanto decide sobre sí mismo. Disponiendo libremente, en cuanto posee su propia realidad definitiva, como acto de su decisión libre sobre sí mismo. No en cuanto el hombre se reduzca a su acción, como dice Sartre, por cuanto en él es distinguible lo que es antes de comenzar actuar —naturaleza— y lo que es en cuanto ser que dispone de sí mismo.

La persona entonces debe ser uno de los núcleos fundamentales cuando se piensa en términos de relación, su vinculación a la política y a las diversas instituciones sociales. Este es en fin de cuentas el punto fundante de los derechos humanos y la exigencia de respeto a la autonomía de la persona que no puede ser subsumida por el Estado. La comunidad política es ante todo comunidad de personas y debido a esto se originan nexos orgánicos y diferenciantes entre estas personas, la praxis y las instituciones políticas. Es para decirlo en pocas palabras, el fundamento de una visión humanista de lo político.

—El segundo problema está centrado en la problemática del Estado como órgano de control, administrativo y gestionario de los procesos públicos en lo referente a sus nexos reales con la comunidad política total. Los problemas inherentes a la naturaleza del Estado, sus funciones, el bien común, la legitimación de su poder, la naturaleza de la autoridad, etc. constituyen una fuente enorme de problemas no siempre fáciles de discernir. La existencia natural o histórica del mismo Estado genera una discusión de gran trascendencia que afecta las bases orgánicas y jurídicas de su existencia y legitimación.

—Finalmente, el problema del poder concentra otro de los temas básicos de la filosofía política hoy. ¿Qué es el poder? ¿Cómo se genera el poder? ¿Cuáles son sus manifestaciones en las instituciones, los discursos, las relaciones humanas, etc.? Las aportaciones de Marx y Freud sobre sus mecanismos y formas a nivel sociológico y psicológico son básicas en la explicación concreta e histórica de muchos fenómenos. Pero queda en pie su intelección metafísica, su esencia. Incluso en la novelística latinoamericana actual constituye un eje temático destacado, explorado de múltiples formas por Miguel Angel Asturias (*El señor presidente*), Alejo Carpentier (*El recurso del método*), Augusto Roa Bastos (*Yo el supremo*), y Gabriel García Márquez (*El otoño del patriarca*). Este último con un trasfondo no puramente histórico-político sino psicológico-metafísico acerca de los límites del poder como poder. No podemos olvidar tampoco los análisis de Nietzsche sobre las relaciones entre el discurso filosófico y la voluntad de poder y las ampliaciones que sobre esta base y la de Marx realizó en los últimos años Michel Foucault.

La problemática actual sobre el poder discurre entre los datos sociales (la relación poder y clases sociales, entre poder y relaciones económicas de dominación), los datos psicológicos (los instintos de agresión, la antítesis entre cultura e instintos) y la reflexión teológica y filosófica. Todos ellos referidos al problema de la violencia como forma de poder opresivo o a las formas de violencia revolucionaria como "parteras" de una nueva sociedad (elaboraciones de Engels y Julian Sorel).

6.5 Fundamento de los valores sociopolíticos[10]

6.5.1 *El hombre ser-con-otros*

El análisis preliminar de la sociedad moderna y latinoamericana nos revela una crisis generalizada de valores, lo cual, por otra parte, coincide con el diagnóstico que desde muchos sectores de ideologías —incluida la Iglesia misma— piden urgentes y profundas reformas de la sociedad.

Conviene, sin embargo, resaltar ciertas particularidades de esta crisis que tocan aspectos metodológicos e ideológicos en cuanto a una etiología del asunto. *Una crisis de valores en primer lugar está relacionada con la crisis global de la sociedad.*

Sin embargo, los enfoques de causa y efecto como factores determinantes de dicha problemática son en algunos casos totalmente divergentes: *para unos la crisis social es un efecto de la crisis de valores, para otros la crisis de valores está determinada y generada por una crisis social.*

La divergencia remite a su vez a una concepción global de los valores (origen, fundamento y características) y a la conexión entre lo espiritual y lo material dentro de la cultura. Existe un punto común al señalar la relación entre valores y sociedad, pero aún el modo de entender esta relación no es exactamente la misma. Conviene por tanto señalar el marco que nos guía en la exigencia de un replanteamiento de los valores sociopolíticos: enfatizar la estrecha relación entre los valores y la sociedad sin que esto lleve a posturas relativistas o historicistas. Ciertos enfoques de los valores los hacen aparecer como verdades en sí, sin conexión con la historia y la subjetividad, teniendo por tanto una vigencia eterna, inmodificable, independiente de los condicionamientos estructurales o de las situaciones concretas de los individuos.

La fundamentación ontológica de los valores no descarta de ninguna manera el hecho de que son valores en relación con el hombre, a un sujeto histórico que evoluciona con la sociedad. Por ello los valores tienen un carácter dinámico; no son formulaciones intemporales, sino que deben ser continuamente reformulados, replanteados e incluso creados. Si bien dicha relación se manifiesta como histórica y, por tanto, conexa con los factores socioeconómicos, de la sociedad, los valores conservan una autonomía relativa que les permite una dinámica propia en virtud de la cual no podemos mecánicamente señalar: crisis social-crisis de valores o crisis de valores-crisis social.

10 Extractos de mi artículo "Valores sociopolíticos" en *El hombre latinoamericano y sus valores*, Nueva América, Bogotá, 1983.

Sin duda que en las dos formulaciones la relación con lo social se conserva, pero no funciona la explicación causal directa. En otras palabras, el fundamento mismo de los valores y sus características, aunque se ven dentro de ciertas condiciones materiales, no se reducen a ellas, y corresponde a la filosofía una tarea decisiva en su clasificación. La dinámica propia de los valores permite a su vez su influjo sobre lo social pero no al modo de unos principios eternos que tienen aplicaciones a la vida práctica, sino como exigencias y condensaciones ideales de carácter histórico que visualizan el horizonte de la acción y la lucha de los individuos dentro de una sociedad determinada.

El asunto de señalar a los valores como causa o efecto de la crisis social nos parece más bien un planteamiento unilateral y mecanicista de la dinámica de los cambios sociales. En efecto, un cambio de la sociedad, por ejemplo la Revolución Francesa, no podemos adjudicarlo a una crisis de valores solamente cuando sabemos que los factores socioeconómicos desempeñaron un papel fundamental en dicho proceso; pero a su vez dicha crisis socioeconómica no nos explica directamente la crisis de valores o de la ideología en general de la época. En ambos casos se trata de ubicar un análisis más complejo y diferenciado de dicha relación. Esto, que vale para un planteamiento general de los valores, tiene todavía más importancia dentro del campo específico de los valores sociopolíticos, que por su naturaleza se refieren explícitamente a los procesos sociales.

Una fenomenología que nos indique el carácter originario de una fundamentación de los valores sociopolíticos, se basa en el análisis por el cual el individuo se nos revela estructuralmente ligado a los demás, como ser-con-otros.

Nuestra época, sin embargo, conoce la contradicción entre el concepto y el valor del individuo y la versión individualista del mismo: Se trata de la ilusión del individuo que en cuanto más independiente y desprovisto de los vínculos sociales llegaría a un punto óptimo de personalidad e individuación. Esta versión históricamente aparece en el siglo XVIII precisamente en una

época en la que el proceso económico se hace más social y universal. El Renacimiento permite la emergencia del concepto del individuo como entidad autónoma, sujeto de derechos y deberes, como artífice de su propio destino (ideología liberal); pero esto precisamente es posible en la medida en que la producción se socializa y con el capitalismo adquiere un carácter mundial: de ahora en adelante la interdependencia de los individuos y los países se hace más estrecha, hasta el punto de que una crisis particular repercute en el engranaje total de la sociedad.

Este individuo aislado de la naturaleza y de los demás, este Robinson Crusoe, es sólo la ilusión ideológica de una época que orienta a una actividad centrada en la competencia y en la iniciativa particular de los individuos.

Por otra parte la concepción del hombre como ser social no es moderna, la encontramos ya en muchas doctrinas —incluso de carácter no filosófico—, desde la Antigüedad, especialmente en la filosofía de Aristóteles que define al hombre como social por naturaleza. Aquí nos interesa la fundamentación del carácter social del individuo, no sólo desde el punto de vista filosófico sino también desde la perspectiva de las ciencias sociales, que aportan una base empírica a dicha concepción fundamental.

Nada hay en efecto más contradictorio y radicalmente falso que la versión de un individuo o de una personalidad aislada independiente de sus vínculos naturales y sociales a la luz del proceso histórico actual y de los datos de las ciencias.

Desde el punto de vista antropológico (teoría de la evolución) el proceso de hominización es social, se hace y se realiza dentro de un grupo zoológico determinado dentro del cual están los individuos; es decir, éstos no preexisten a la sociedad y la constituyen por instinto o por una especie de "contrato social", antes por el contrario el individuo en su existencia biológica y social depende del grupo en el proceso mismo de su existencia, subsistencia y desarrollo.

Existencia, en cuanto que el surgimiento de nuevos individuos dentro de las especies es producto de una relación social que implica alteridad, conjunción de un yo y un tú, realidad que hunde sus raíces en los estratos biológicos y fisiológicos.

Subsistencia, referida no sólo a las necesidades de los individuos jóvenes, sino fundamentalmente al proceso por el cual los individuos subsisten en el proceso de la producción-satisfacción de sus necesidades elementales mínimas. Proceso sin el cual es impensable la existencia misma del individuo y el desarrollo de la sociedad.

Desarrollo y conformación del individuo como ser social, como miembro adscrito a un grupo determinado y en cuanto tal moderado, incorporado e introyectado el grupo, a una comunidad de prácticas, ritos, símbolos, valores e ideales. "Adaptación" que en sus formas sistemáticas y en las no institucionales se realiza en y a través de la mediación de los otros. La organicidad de los fenómenos, por tanto, no sólo es un hecho natural sino también social: los elementos, los individuos existen en cuanto conglomerados, en cuanto formaciones conjuntas en mutua interrelación e interacción. Cualquiera sea el ángulo desde el que se estudie científicamente la realidad humana, aun en forma especializada, se impone siempre la realidad orgánica de su estructura. Este carácter orgánico no es una simple yuxtaposición o una implicación social de la realidad originaria —el individuo—, es decir la relación yo-ellos, no es algo accidental, no es un dato que se añade a la realidad del yo. Mi relación con los otros es el fundamento mismo de la realidad personal, individual; al margen de ellos "el individuo en cuanto tal" no es más que una abstracción vacía, un árbol sin raíces, una fuente sin agua. Aún más, la realización del individuo no puede darse sino dentro del conjunto de las relaciones sociales, en la mediación de los otros.

Ciertamente que esta mediación puede interpretarse —y de hecho se ha entendido y vivido así— a modo de instrumentalización de los demás, tomados como medios para el ascenso y la realización de unos cuantos individuos. Pero, aun en esta forma distorsionada de relación humana, implica en su negatividad el horizonte de los demás. En su forma extrema la negación del otro, su supresión, es el acto por el cual tengo que salir de mí mismo hacia el otro para negarlo en cuanto otro. En su forma moral, como egoísmo o indiferencia, tales actitudes no tendrían sentido sin la referencia a individuos concretos o a situaciones relacionales que denotan conflictos más allá de un sujeto particular.

Es aquí donde la psicología me revela el carácter radicalmente social del comportamiento humano que está determinado y condicionado por las relaciones familiares, ambientales y sociales. Los múltiples traumas y las diversas

formas de neurosis tienen fundamentalmente una etiología social, pues la problemática sexual se desarrolla y se vive en relación con los modelos parentales.

En síntesis, todos los datos de la antropología, la economía, la psicología y la historia no hacen más que señalar desde diversas perspectivas un punto común: el carácter estructuralmente social del individuo. Este denominador común no es una coincidencia, sino que se constituye además de una constatación empírica en el punto de partida mismo metodológico de las ciencias: tanto en el campo natural como social la organicidad, la estructura, la totalidad constituyen categorías básicas, expresión y reflejo mismo de la realidad. Una reflexión filosófica, por tanto, acerca del carácter social del individuo, tomando estos datos de las ciencias, deja de ser una afirmación de carácter formal, *a priori*, acerca de una presunta sociabilidad por naturaleza afirmada solo en la línea de principios especulativos.

La naturaleza social del hombre está dada por su misma existencia real, por las condiciones materiales de su existencia.

Algunas filosofías han partido de un yo que se considera ilusoriamente absoluto, independiente, de una conciencia que se considera como punto de partida de la realidad, ignorando los lazos orgánicos que unen la conciencia al mundo, a la vida; un yo que se constituye en cuanto tal dentro del tejido de las relaciones sociales y que se ha formado históricamente como un punto más (el más complejo y digno) en la trama del universo.

Este olvido de las raíces del yo ha engendrado toda una ideología del individuo y de la personalidad centrada en una autonomía absoluta, en un centramiento radical que hace decir que la realidad no existe sino en el acto mismo en que el sujeto empieza a pensarla. Ha creado la ilusión de una libertad absoluta, de una total autodeterminación del individuo que se mueve, decide y hace el mundo a sus anchas.

Por otra parte, no es menos cierto que la consideración del aspecto orgánico del individuo en cuanto ser-en-el mundo y ser-con-otros muchas veces ha acentuado el aspecto determinista, los condicionamientos del individuo, de tal modo que éste queda como una gota en la inconmensurable vastedad del universo y de lo colectivo. A pesar de estas dos visiones extremas, un dato se nos impone con fundamento empírico y como fruto de una reflexión

sobre los orígenes de la realidad y del hombre: éste aparece fundamentalmente como un ser-en-relación, relativo a la naturaleza y a la sociedad, y en una apertura tal que esta estructura relacional constituye el fundamento mismo de su personalización y aun de la relación con el Absoluto.

Durante mucho tiempo se ha pensado que el individuo para ser tal debe distanciarse, debe oponerse a los demás y, como fruto de este antagonismo, se constituiría en su oposición como ente autónomo, distinto, original. Incluso cierta concepción de la personalidad, de la madurez, está referida a este marco conflictivo entre individuo y sociedad. En su extremo, la ideología liberal llega a contraponer el individuo a la sociedad, la cual se constituye como fruto de un artificio voluntario de los individuos. Esto significa que muchas teorías políticas tienen presupuestos individualistas-atomistas de la persona.

Para nosotros una reformulación de dichos valores debe contar con la profunda revisión del concepto del individuo, especialmente de todas aquellas concepciones que lo colocan como un absoluto o como anterior a la sociedad, sin raíces orgánicas. El punto de partida de una fundamentación de lo sociopolítico como esfera de valores es la realidad orgánica, relacional del individuo, su carácter estructuralmente solidario, social.

6.5.2 *Individuo-sociedad-socialización*

Conviene profundizar esta concepción del individuo como ser-relacional orgánicamente unido al mundo y a los demás. Se trata en efecto de una captación de la estructura misma del ser humano, cuyos vínculos no son algo accidental frente a una realidad primigenia.

En esta perspectiva, todas las determinaciones que encontramos en el hombre (económicas, políticas, sociales) son de carácter social: se dan en las relaciones que los hombres establecen entre sí; no existen fuera de estas relaciones, así como los hombres no existen fuera de ellas. No sólo se trata de asignar un papel importante a las relaciones sociales en el proceso de desarrollo del individuo: este papel, por importante que sea, puede ser y muchas veces es considerado como un simple factor externo, extrínseco al desarrollo del individuo.

El carácter relacional nos indica algo más radical: son precisamente las relaciones sociales las que conforman la existencia de todos y cada uno de los

individuos concretos. Si se quiere hablar de la esencia del hombre, ésta no puede entenderse fuera de dichas relaciones.

El individuo, por tanto, no antecede o preexiste a la sociedad. Al contrario éste sólo existe dentro de una sociedad determinada; y no es la suma de los individuos lo que conforma a la sociedad sino que es ésta la que conforma a los individuos. Cuando se trata de hechos sociales, el todo es siempre mayor que las partes: desde Durkeim ya se ha hecho común reconocer el carácter supraindividual del hecho social, en el sentido de que la explicación de la sociedad no la encontramos en el análisis de sus individuos, sino a la inversa.

En su raíz antropológica, en el caso de cada ser humano encontramos un proceso cuya base es común con todos los animales: una vez efectuada la ruptura con el organismo material que lo ha gestado, el hombre debe enfrentarse a un mundo distinto de sí, establecer con él una relación de transformación que le permita producir los objetos que satisfagan las necesidades originadas en el desgaste de energía vital, y restablecer así el equilibrio biológico que le asegura la continuidad del proceso.

Pero, si bien es cierto que hay una base biológica común con el animal el hombre es el único ser que produce sus propios medios de vida y los instrumentos necesarios para esta producción. Esquematicemos este proceso: El hombre, siempre en un grupo social, es decir, dentro de unas relaciones sociales, impulsado por las necesidades —no importa de qué tipo— se enfrenta a la naturaleza en la que vive, único sitio donde puede satisfacer sus necesidades, y por medio de un proceso de trabajo la transforma de naturaleza caótica en objeto producto útil para su necesidad. Así el hombre está produciendo su propia vida en la medida en que este proceso establece una relación natural entre el hombre y la naturaleza, en la que se implica el mismo hombre con las fuerzas naturales que posee como corporeidad y con los instrumentos que ha producido para cualificar su proceso. No sólo el hombre transforma la naturaleza, sino que se transforma a sí mismo.

En su estructura antropológica y ontológica, el hombre se manifiesta como un ser enraizado con los demás y con las cosas por mediación del trabajo. Si nos referimos a la misma estructura psíquica del hombre, se nos revela también como una estructura, como una totalidad:

Nuestras dos hipótesis arrancan de estos términos o principios de nuestro conocimiento, la primera de ellas concierne a la localización: presumimos que la vida psíquica es la función de un aparato, el cual suponemos espacialmente extenso y compuesto de varias partes o sea que la imaginamos a semejanza de un telescopio, de un microscopio o algo parecido... las nociones que tenemos de este aparato psíquico las hemos adquirido estudiando el desarrollo individual del ser humano. A la más antigua de las provincias o instancias psíquicas la llamamos *ello:* tiene por contenido todo lo heredado, lo innato, lo constitucionalmente establecido: es decir, sobre todo, los instintos originados en la organización somática, que alcanzan en el *ello* una primera expresión psíquica, cuyas formas aún desconocemos. Bajo la influencia del mundo exterior real que nos rodea, una parte del ello ha experimentado una transformación particular. De lo que era originalmente una capa cortical dotada de órganos receptores de estímulos y de dispositivos para la protección contra las estimulaciones excesivas, desarrollose paulatinamente una organización especial que desde entonces oficia de mediadora entre el *ello* y el *mundo exterior.* A este sector de nuestra vida psíquica le damos el nombre de "*yo*"[11].

De este modo, el comportamiento del individuo esquematizado en sus relaciones dinámicas del yo, el ello y el super-yo tiene como referencia, soporte y origen de su actividad, el mundo, la sociedad (el ello, la conexión con la vida instintiva; el super-yo, la relación parental y social, el Yo, mediador de la realidad objetiva).

De ahí que la rica y larga reflexión filosófica sobre el carácter social del hombre tenga hoy en el aporte de las ciencias humanas su más sólida fundamentación empírica. En este contexto relacional es posible resolver una serie de antinomias aparentes que se presentan a menudo en las relaciones del individuo con la sociedad. El mismo planteamiento ya supone una neta diferenciación que no existe en la realidad.

Sin embargo, esto no significa que el individuo quede absorbido por la red de relaciones sociales. Dentro de ellas nace, se desarrolla, se realiza o se frustra. Una concepción que redujera al individuo totalmente a sus vínculos sociales, corre el riesgo de terminar en un colectivismo inhumano, en la medida que lo colectivo signifique el ahogamiento, la insignificancia o la instrumentalización de los individuos particulares Si las instituciones favorecen la subordinación del hombre a lo social, resultará en definitiva la muerte del individuo. Aquí no se trata de una contradicción con lo que dijimos anterior-

11 **FREUD**, Sigmund, ***Esquema del psicoanálisis***, Alianza, Madrid, 1980, p. 20.

mente; si bien es cierto que toda problemática del individuo se da dentro del tejido de las relaciones sociales, éstas deben estar orientadas al desarrollo y a la realización de los individuos concretos, particulares.

Esto nos lleva al tercer momento de las relaciones individuo-sociedad: el proceso de socialización. Las demás especies animales nacen ya provistas de toda una organización fisiológica que les permite desenvolverse y adaptarse al medio natural; pero aun así conocen toda una etapa de "aprendizaje" que les permite en un lapso de tiempo enfrentarse solos a su hábitat. El hombre, al contrario, es la especie que nace más desprovista frente al medio natural: nada más inválido e impotente que un recién nacido. En su estado inicial reproduce y refleja los albores de la humanidad, del hombre prehistórico enfrentado a descomunales fuerzas naturales y sociales.

Las necesidades de subsistencia y procreación constituyen de por sí el fundamento económico-biológico de la relación humana en cuanto proceso social. Sin embargo, el fundamento no lo es todo: se necesita toda una etapa, todo un proceso de adaptación-transformación para que los individuos sean capaces de desenvolverse dentro de determinadas formas sociales. Este proceso de incorporación, identificación y participación en la cultura de un grupo resulta ineludible para un cabal desarrollo de las dimensiones sociales del individuo.

Un individuo dejado solo, aislado, se convierte en un ser no-humano, en un anticuerpo de la sociedad. En esta perspectiva, se afirma que el individuo en cuanto hecho social es producto de su cultura, de su medio social determinado.

Esta configuración social, por lo demás, es un proceso necesario e inevitable en la dinámica de toda sociedad que pretende renovar en los individuos y a través de ellos la vigencia y la perpetuación de las instituciones y valores. Lo institucional en su totalidad va modelando e incorporando al individuo al colocarlo externa e internamente dentro de una serie de pautas, normas, actitudes y comportamientos que asegurarán consciente e inconscientemente la identificación del individuo con las relaciones sociales vigentes.

Conviene recordar que esta incorporación no es nunca total y no está exenta de luchas, de contradicciones. Hasta el punto que muchos grupos sociales cuestionan la totalidad de un sistema social a fin de cambiarlo radical-

mente; tal es el caso histórico de las diferentes revoluciones y el dinamismo de la lucha cultural y social. En este sentido, debemos completarlo diciendo que si los hombres son producto de sus circunstancias no debemos olvidar que éstas son producto de la acción de los individuos y que, por tanto, pueden ser modificadas.

Del proceso de socialización se nos impone, pues, una vez más la evidencia de la sociabilidad: la conciencia de la individualidad y la afirmación del yo, sólo son posibles dentro del proceso social por el cual el individuo es "creado", "producido" por la sociedad.

Es decir, cuando el individuo accede a una conciencia de su propia identidad, esto sólo es posible porque *antes y detrás* de él ya ha operado la sociedad, incorporándolo incluso con anterioridad al momento del nacimiento.

En síntesis: mirado desde cualquier ángulo de la realidad social, nada más ilusorio, nada más radicalmente falso que la concepción de un individuo autárquico, absoluto, sin raíces naturales y sociales. Al contrario, los datos de las ciencias y la reflexión filosófica, en sus distintas tendencias, nos confirman el carácter orgánico, solidario, relacional de la vida individual. Este dato en virtud de su misma evidencia se constituye en el principio filosófico fundamental y en el fundamento mismo de los valores sociopolíticos.

6.6 Fenomenología de los valores sociopolíticos

6.6.1 El núcleo básico de valores

Una vez establecida la realidad ontológicamente social del individuo, podemos describir más específicamente la naturaleza política de su actividad. Esto nos remite a una fenomenología de lo sociopolítico en cuanto *núcleo de valores* normativos de la acción social. Como punto de partida lo social y lo político lo entendemos en su generalidad y en su concepción más amplia: lo social como el conjunto, el tejido de las relaciones que se establecen entre los individuos en su práctica productiva, política, científica y cultural; lo político como todo aquello encaminado a mantener o cambiar las estructuras básicas de poder y regulación de una sociedad y, por tanto, lo que atañe al conjunto de las decisiones fundamentales por las cuales se organiza y desenvuelve una sociedad determinada. De ahí que lo sociopolítico sea una ins-

tancia no separable y que puede formularse conjuntamente en cuanto a sus fundamentos y a sus implicaciones.

Si se entiende así lo sociopolítico, la actividad de los individuos debe orientarse y debe tener como marco de referencia la afirmación previa de valores o su postulación, en función de los cuales se juzga la actividad sociopolítica concreta.

En efecto, la acción sociopolítica no se reduce a una serie de técnicas, de procedimientos propios de su ámbito. Al tener repercusiones enteramente sociales, pide que se analice no sólo desde su eficacia inmediata, sino desde el punto de vista de su incidencia social y comunitaria.

De este modo lo sociopolítico se nos revela como el campo propio de lo *comunitario*, como el desenvolvimiento real de la naturaleza social del individuo. Estamos, pues, lejos de la noción de lo político como "propio" de políticos profesionales o de "grupos" especiales, o, más vulgarmente, como asunto de "politiqueros" que recurren a lo político como forma de vida, de prestigio social y de ganancia.

Lo sociopolítico gira en torno a la afirmación de lo comunitario como valor prioritario y regulador de la acción de los individuos en la sociedad. Se constituye en su instancia crítica, pues una política que obedezca a criterios de grupos reducidos y que vaya en detrimento de lo comunitario en su totalidad no puede considerarse válida si admitimos la orientación social de la actividad de los individuos.

Esto hace por otra parte que la concepción misma de la familia, de la educación, del Estado, se oriente en último término al fin social, comunitario, al bien común de los individuos. Lo comunitario impone por tanto, que desde la misma estructura de la sociedad la formación de los individuos y su actividad tengan un carácter básicamente comunitario.

Sin embargo, la realización del valor comunitario implica a su vez la afirmación de otro valor: la justicia, la consideración de la totalidad, el marco de referencia de los demás. Lo comunitario sería una realidad puramente verbal si no miramos el tipo de *relaciones* que establecemos con los otros. La exigencia de justicia aparece justo en el momento en que determinamos *objetiva y subjetivamente el tipo de relaciones que adoptamos ante los otros* como encarnación del ideal comunitario.

La justicia no es primeramente un asunto de distribución o administración; en su centralidad significa el reconocimiento del otro en cuanto otro (alteridad-fin), como entidad con derecho a la vida y a su realización. En este sentido darle a cada uno lo que se merece no es un imperativo coercitivo, sino la afirmación de los otros, de la alteridad; es un enunciado ético que debe materializarse en el derecho a la vida de los demás. Desde este punto de vista, las aplicaciones a lo que se ha llamado la "justicia social" son inmensas: la justicia exige todas las condiciones materiales para que todos los individuos se realicen como fines.

La exigencia comunitaria y de justicia se asume en su radicalidad en el ideal de la *libertad*, que denota un distanciamiento frente a la situación de alienación en que viven millones de individuos en nuestro continente.

La libertad hace alusión al ideal de hombre y al sentido de la historia que enjuician toda situación donde el individuo es reducido a medio, a instrumento de producción. No es simplemente la capacidad de autodeterminación, una cualidad más de la voluntad, sino el hombre mismo en cuanto proyecto, en cuanto realización de su esencia a través de la historia.

La libertad define al hombre en el proceso mismo de su búsqueda como ser más, como vocación ontológica a la realización de sus posibilidades, de lo que aún no es y puede ser. En este sentido, el ideal de libertad se erige en un principio absoluto que cuestiona y orienta todas las acciones de los individuos: lo social y lo político se determinan y juzgan no a partir de la eficacia inmediata, práctica, útil, sino en la medida en que acercan al valor libertario en el que todos los hombres pueden y deben realizarse como fines, como protagonistas de su propia historia.

Esto no será posible mientras millones de hombres marginados no puedan decidir y hacer su propia historia. Lo cual exige finalmente el carácter *participante* de lo sociopolítico, la exigencia de que todo un pueblo, la colectividad pueda realmente participar y conducir el proceso sociopolítico. Este postulado hace que la democracia se constituya no tanto en una forma de gobierno cuanto en un proceso histórico en el cual, por primera vez en la historia, toda una colectividad accede al poder y determina su destino histórico en función de su propio proyecto.

La exigencia axiológica de *la participación colectiva* juzga también de este modo todas las formas seudodemocráticas donde el pueblo es reducido a objeto, escenario de manipulación de unos cuantos grupos de poder.

En síntesis: una descripción de la esfera axiológica de lo sociopolítico nos manifiesta cuatro elementos solidarios, que se constituyen en principios normativos de la acción sociopolítica de los individuos: *lo comunitario, la justicia, la libertad y el carácter participante* en su conjunto se derivan y se fundamentan en el carácter social, relacional del individuo.

Estos principios no son, por tanto, formulaciones *a priori* o exigencias abstractas, sino que se deducen y se generalizan a partir de la naturaleza social del individuo. Por otra parte, este núcleo de valores se relaciona y está en función de la historia: es dentro de este ámbito donde expresan el sentido y la orientación misma del devenir histórico, el carácter direccional del quehacer de los individuos.

En la historia latinoamericana, por tanto, las diversas prácticas y teorías políticas podrían ser cuestionadas a partir de estas exigencias básicas, y hasta podríamos sospechar que muchas de las políticas erróneas no tienen explícita o implícitamente concepciones falsas acerca del valor y del puesto del individuo dentro de la sociedad. Por lo mismo, prácticas políticas que sólo están en función de grupos minoritarios deben cuestionarse, pues se constituyen en ideologías en función del dominio y la explotación con la máscara de los "derechos del individuo", de los "derechos del hombre", entendidos y vividos en forma individualista. Nada más contradictorio que la defensa individualista del individuo en un continente con inmensos y graves problemas comunitarios; pero, a su vez, nada más contradictorio que la proclamación teórica de lo social cuando esto no se traduce en una salida radical del subdesarrollo. En este sentido, aun lo social se constituye en una ideología de manipulación y dominio.

6.6.2 El carácter de globalidad

Lo sociopolítico como condensación y realización del ser social del hombre no puede por lo mismo reducirse a un sector particular de la actividad de los individuos. Esta es la creencia y la práctica común que asigna a unos cuantos individuos e instituciones la función "profesional" de la política.

En este enfoque lo político se reduce a una actividad profesional más, de la cual estaría excluida la inmensa mayoría de la población que simplemente delega (elecciones) en unos cuantos "representantes" los quehaceres permanentes y más decisivos de la cuestión pública.

La globalidad de lo sociopolítico deriva del carácter mismo de la acción política: al estar orientada a la organización social en su conjunto, sus repercusiones afectan a la totalidad de los individuos. Esto no sería válido si en su sentido más fuerte y originario la política no fuera una dimensión real de todos y cada uno de los individuos.

Existe, claro está, la idea generalizada de que los individuos ejercen sus derechos políticos en determinados eventos, y en la misma línea grandes sectores de la sociedad podrían ser apolíticos o mantenerse al margen de la política en cuanto no les interesa. Así se habla de ciertas instituciones que por su naturaleza serían apolíticas: la Iglesia, el Ejército..., que las haría estar por encima o más allá de los conflictos de la sociedad.

En estos casos sigue prevaleciendo la noción de lo político como una actividad específica a cargo de unos cuantos individuos. Sin embargo, en virtud del carácter estructural de la sociedad y en su práctica concreta, ninguna institución puede sustraerse del proceso social en el cual inscribe su ser, su quehacer y su función social.

La sociedad está conformada por una serie de niveles y de prácticas que no constituyen instancias separadas, sino al contrario todos los factores dentro de ella están en mutua interacción e interrelación; lo político, lo económico, lo ideológico no son sectores independientes, sino que constituyen una unidad dinámica en virtud de la cual un fenómeno social es el producto de una serie de factores que se influyen y se condicionan recíprocamente.

De este modo ninguna institución, aunque así lo proclame en su práctica concreta, puede ser neutral frente al proceso histórico. Y lo mismo vale para la acción de los individuos, así se invoque la vida privada. Del mismo modo es ilusorio por un fenómeno de indiferencia proclamar que los jóvenes son hoy apolíticos, pues aun en este caso el marginamiento sólo repercute en una defensa pasiva del sistema social vigente que puede apelar en estos casos al apoyo de la "mayoría silenciosa".

Hoy más que nunca en América Latina hay que subrayar el aspecto y la dimensión global de lo político, máxime cuando sectores inmensos de la población están siendo marginados de las decisiones públicas y sólo cuentan para eventos especiales (elecciones). La concientización de la dimensión esencialmente social y por tanto política del individuo debe tenerse como uno de los principales objetivos dentro de la tarea de capacitación de los sectores populares.

La globalidad implica, por otra parte, una exigencia de participación en las decisiones básicas de la orientación de la sociedad; pero no de una participación delegada sino de una participación real que haga del pueblo no el objeto sino el sujeto de la política.

No sobra decir que la organización de la sociedad se vería fuertemente conmocionada si en lugar de las élites de la política y del poder económico, las masas pudieran tener acceso y decisión real frente al proceso real que ellas mismas gestan diariamente con su trabajo.

Corresponde a las diversas organizaciones políticas ir capacitando, despertando en todos los individuos la conciencia de su ser político, de su acción necesariamente política.

De ahí que una verdadera democracia económica, política y social sea hoy el lugar adecuado para que la globalidad de lo sociopolítico tenga una materialización real. Sólo quienes gustan de regímenes elitistas o totalitarios para defender intereses de minorías le temen a una politización masiva de los individuos. En estos casos lo único que les interesa es la masificación de los deportes.

6.6.3 El carácter de racionalidad

Otra de las dimensiones de lo sociopolítico es su exigencia de *racionalidad.* Aquí nos referimos a un problema crucial de nuestra época: ¿es posible ordenar, controlar, organizar racionalmente la vida social? Durante mucho tiempo el problema se planteaba sólo a nivel del dominio de la naturaleza.

Conocemos la larga lucha para desmitificar y desacralizar el universo, para llegar a una manipulación de la naturaleza y, por tanto, al descubrimiento y control de las leyes fisioquímicas.

Hoy nadie discute este aspecto fundamental del progreso técnico-científico, aunque se cuestiona si esta manipulación puramente práctica dejada al libre arbitrio de los individuos sin ningún control social, puede llevar a una destrucción o aniquilación de los recursos naturales (problema ecológico).

De ahí que mirando el problema aún desde la perspectiva del dominio racional de la naturaleza, remite al problema básico planteado: ¿una organización de la sociedad no es acaso una exigencia de la misma razón y una forma concreta del ejercicio de la libertad?

Lo primero que se opone a tal concepción es la idea de que alguna o toda forma de control y organización social necesariamente va en contra de la libertad de los individuos; aquí se supone implícitamente el señorío de la voluntad individual: en el fondo nos movemos con nociones absolutistas de la libertad que, por defender al individuo en abstracto, lo niega en su vida social.

El capitalismo ha enfatizado desde sus orígenes la necesidad de la iniciativa particular como motor y centro del proceso económico; la competencia engendraría un dinamismo suficientemente eficaz para el progreso y el desarrollo de la sociedad en todos sus niveles. Históricamente esta concepción, unida a la de un progreso total y definitivo, tuvo su primera gran bancarrota con motivo del colapso mundial del capitalismo en los años 1929-1934, que generó una crisis social profunda a nivel mundial. Desde esa fecha se ha atenuado la doctrina dando paso a una más flexible que supone al Estado no como un gendarme sino como un interventor más dentro del proceso económico y social.

Si bien es cierto que la intervención del Estado no implica de por sí mayor bienestar y justicia mientras se mantenga la propiedad privada, como valor fundamental, significa al menos la aceptación explícita de la necesidad de una organización racional de la sociedad.

Además, frente a la situación de subdesarrollo en que viven la mayoría de los países de Asia, Africa y América Latina, la exigencia de una *racionalidad histórica* expresada en una ordenación social en función de todos los individuos, se convierte no sólo en un imperativo económico sino en un pedido cultural de una filosofía crítica. El idealismo alemán había planteado

frente a las consecuencias de la Revolución Francesa la tarea urgente de modelar la sociedad de acuerdo con los postulados de la razón.

> En la perspectiva de Hegel el giro decisivo que dio la historia con la Revolución Francesa consiste en que el hombre empezó a contar con su espíritu y se atrevió a someter la realidad dada a las normas de la razón... el hombre se ha propuesto organizar la realidad de acuerdo con las exigencias de su libre pensamiento racional, en lugar de acomodar simplemente, su pensamiento al orden existente, y a los valores dominantes... Según Hegel, la Revolución Francesa enunció el poder supremo de la razón sobre la realidad. Resume esto diciendo que el principio de la Revolución Francesa establecía que el pensamiento debe gobernar la realidad. Las implicaciones que encierra esta afirmación conducen al propio centro de su filosofía... el pensamiento tiene que gobernar la realidad. Lo que el hombre piensa que es verdadero, justo y bueno tiene que ser realizado en la organización real de su vida individual y social[12].

Aquí, a partir de nuestra situación histórica, se trata de configurar una razón histórica en nuestra sociedad, no en base a principios abstractos sino dentro de una inducción científica que pide el reordenamiento total de la sociedad. Se trata entonces de asumir la racionalidad como parte integrante de todo proyecto y acción política encaminada al bienestar de todos los individuos.

Dígase lo que se diga, un sistema que margine a millones de individuos y los haga vivir en la miseria, en el que muera gente de hambre, subsista la injusticia, la explotación, la guerra, dicho régimen mirado frente a la historia es *irracional.*

La racionaliad histórica como exigencia de lo sociopolítico implica el proyecto de una sociedad donde no existan las irracionalidades que se traducen en estructuras y en ideologías que impiden el desarrollo de las grandes masas. Por otra parte, si bien es cierto el peligro de regímenes totalitarios que se proclaman en función del pueblo, es irracional seguir sosteniendo una pretendida libertad que no incluya siempre y fundamentalmente el horizonte de los demás.

Es precisamente la consideración de todas las libertades la que exige una ordenación racional de la sociedad, siendo esta exigencia a su vez un componente fundamental de la esfera de lo sociopolítico.

12 MARCUSE, H., *Razón y revolución*, Alianza, Madrid, 1980, p. 13.

6.6.4 El carácter de utopía

La racionalidad histórica implica necesariamente el carácter utópico de lo sociopolítico. Aquí también nos enfrentamos contra supuestos firmemente establecidos que impiden un replanteamiento radical de lo político.

Existe una noción —y ciertamente con fundamentos— que asigna a la utopía un carácter irreal, pues dados sus presupuestos, sus medios o sus fines se colocan en una perspectiva irrealizable, con un carácter, por lo tanto, fundamentalmente subjetivo, voluntarista.

Aquí hablamos de las utopías sociales que se han presentado como diseño o proyectos históricos que intentan remediar radicalmente los problemas de una sociedad. A través de la historia se han conocido diversas utopías que no han tenido una salida objetiva por diversos factores. No nos corresponde el estudio particular de dichos proyectos, sino de sus aspectos más generales, sus aspectos positivos.

En efecto, la utopía tiene en primer lugar un carácter histórico, social: se presenta como un proyecto alternativo capaz de remediar radicalmente las contradicciones de una sociedad. La utopía nace frente a una descomposición, a una crisis sociopolítica general y global que se pretende intencionalmente eficaz.

Uno de los rasgos fuertes de la utopía es la convicción de que lo real no se reduce a lo existente, sino que apela a las posibilidades de lo que todavía no existe y de este modo constituye un llamado a las infinitas energías de los individuos que serán capaces de remover todo un orden social imperante. La orientación futurista de lo utópico es inclusive hoy un rasgo característico del pensamiento contemporáneo más dado a la creación de un orden nuevo que a la conservación de un pasado anquilosado.

La utopía, además, posee un carácter voluntarista, es un llamado y un canto a la esperanza; en este sentido se opone a toda actitud conformista o a todo pensamiento que claudique ante lo exigente.

Si bien es cierto que este aspecto subjetivista es ambiguo, de todos modos es un llamado a los individuos inconformes con la sociedad existente: la utopía moviliza porque es capaz de racionalizar millones de sentimientos frustrados y de deseos y proyectos irrealizables.

En esta perspectiva, la utopía es esencialmente una postura y una formulación de carácter ético: en su inspiración y en su contenido es una acusación, una condena de la sociedad de su tiempo (podría objetarse que ciertas utopías, como la del estado platónico, tienen función conservadora; pero esto en nada quita que todo pensamiento utópico refleje de un modo normativo el ser social de la época). La utopía se presenta, en efecto, como un deber ser histórico y en cuanto tal, como crítica y distanciamiento de lo dado.

Finalmente, podríamos añadir un elemento que podría parecer fuera de tono: el carácter imaginario de la utopía. La imaginación se ha asociado siempre al ensueño, al orden de lo irreal. Aquí se trata de exaltar todas las capacidades inventivas, todas las posibilidades, los proyectos y deseos encaminados a superar una realidad que se hace estática y que sacrifica, en nombre de lo real, las posibilidades mismas de lo real.

Estas características generales del pensamiento utópico pueden de alguna manera servir a un replanteamiento de lo sociopolítico. Pensamos particularmente que frente a un vulgar realismo político que obliga a los individuos a pensar y actuar sólo dentro de los marcos vigentes, todo proyecto político latinoamericano debe ser fuertemente utópico (esto no implica predicar y caer en los errores de las utopías pasadas, pues supone como soporte un análisis científico de la realidad social).

Rescatando entonces los elementos válidos de la utopía, el proyecto político en nuestros países debe ser radicalmente histórico, social: debe tener en cuenta las exigencias, los deseos y las esperanzas de millones de hombres marginados y condenados al subdesarrollo; debe proclamar el futuro latinoamericano como algo posible, como el advenimiento del reino de la libertad y de la justicia; debe movilizar a las masas en una empresa colectiva que justifique dar la vida por una causa justa; debe ser una denuncia, una acusación de las atrocidades, las dictaduras, las torturas, las masacres, la represión, la injusticia contra el pueblo; debe generar la capacidad y el entusiasmo para reconstruir una sociedad desde sus bases colocando incluso la imaginación al servicio de los intereses del pueblo.

Frente a estas características, la realidad diaria nos muestra un discurso político tradicional, que va desde la retórica del populismo hasta el esquema frío de corte universitario. Asistimos a un desgaste de lo utópico, a un perder

las esperanzas, señalando como "idealista" todo intento de cambiar la realidad y juzgando como "romántico" todo compromiso serio que implique sacrificar y dar la vida a nombre de una causa social. Sin embargo, sabemos que a las élites de poder les conviene difundir tales ideas, pues la fuerza de lo establecido es para ellos la esencia y el contorno mismo de la realidad.

6.6.5 El carácter personalista

En los capítulos anteriores hemos subrayado fuertemente el carácter social del individuo frente a una concepción individualista del mismo. Esto sería insuficiente si al lado de esto no subrayamos el carácter personalista del individuo humano.

El aspecto personalista subraya en primer lugar la diferencia, la discontinuidad radical entre el orden natural-animal y el orden humano-cultural. No se trata de negar la continuidad biológica, sino de mirar su contrapartida: la insurgencia en la trama de la vida de una cualidad radicalmente diferente: el hombre, la conciencia. El simple hecho de que el hombre sea el único ser entre los existentes que tenga autoconciencia y sea capaz de pensar a través de ella el mundo, le otorga una superioridad inconmensurable con respecto al universo.

La concepción personalista reconoce que lo económico es indispensable para un orden social nuevo; pero que lo es igualmente y en mayor forma un reordenamiento de la persona, de sus valores, de su cultura. En síntesis, el personalismo postula una sociedad nueva a partir de un hombre nuevo. En esta perspectiva la reafirmación del carácter trascendente de lo real es un elemento constitutivo del cambio total. El pensamiento personalista polemiza contra toda ideología que reduzca al hombre a ser un instrumento o que lo subordine a una causa donde él como singularidad ya no cuente para la posteridad sino como recuerdo.

La exigencia personalista surge, pues, dentro de una sociedad en crisis y en vista a un proyecto alternativo:

> Los marxistas decían: crisis económica clásica, crisis de estructura. Operad sobre la economía, el enfermo se restablecerá. Los moralistas oponían: crisis del hombre, crisis de costumbres, crisis de valores. Cambiad al hombre y las sociedades sanarán. No estamos satisfechos ni con unos ni con otros. Nos parecía que espiritualistas y materialistas participaban del mismo error moderno, el cual prolon-

> gado el cartesianismo dubitativo separa arbitrariamente el "cuerpo" y el "alma", el pensamiento y la acción, el homo faber y el homo sapiens. De nuestra parte afirmábamos: la crisis es, a la vez, una crisis económica y una crisis espiritual, una crisis de estructuras y una crisis del hombre. No sólo repetíamos el dicho de Peguy: la revolución será moral o no será nada. Nosotros precisábamos la revolución moral será económica o no será. La revolución económica será moral o no será nada[13].

De aquí que el pensamiento personalista enfatice el aspecto subjetivo como elemento dinámico para resolver los grandes conflictos de nuestro tiempo. "No soy un *cogito* liviano y soberano en el cielo de las ideas, sino este ser pesado cuyo peso dará una grávida expresión; soy un yo-aquí-ahora; quizá habría que aumentar más el peso y decir un yo-aquí-ahora-así-entre estos hombres con este pasado"[14].

El compromiso histórico se revela así como la exigencia radical del personalismo, como la respuesta adecuada del individuo situado dentro de una historia y dentro de una sociedad que le elige una respuesta.

El individuo no es, por tanto, solo un ser material, igual que las demás cosas, es una entidad espiritual que trasciende lo dado mediante la acción y el compromiso. Un replanteamiento de lo sociopolítico debe tomar en cuenta la exigencia personalista en todas sus implicaciones. En primer lugar, no puede considerar a los individuos como simples conglomerados a nivel de las ciencias naturales, ni como "colectivos sin alma" que serían fácilmente manejables y adiestrables. El ámbito de lo sociopolítico no es de orden natural, sino social, humano. Las masas por tanto son masas humanas, en vías de mayor humanización.

Además, frente a concepciones mecanicistas o unilaterales de la liberación, el aspecto personalista de lo sociopolítico debe reafirmar la integridad de los cambios sociales. No se trata sólo de reformas económicas, de cambio de estructuras, sino también de cambio radical de valores, de personalidad. Un proyecto personalista tal como lo describimos anteriormente debe mirar el cambio de la sociedad bajo el aspecto de la globalidad: el hombre y sus circunstancias.

---

13 MOUNIER, Enmanuel, *¿Qué es el personalismo?*, Criterio, Bs. As., 1956, p. 20.

14 *Ibíd.*, p. 42.

En este sentido la exigencia personalista se muestra fecunda: en ningún modo se puede considerar al individuo como un simple elemento de la naturaleza, como un dato más, sino como la encarnación de todo un proyecto personal e histórico, como la condensación de un conjunto de valores que sólo se realizarán en la medida en que contribuyan al bienestar de todos.

No estamos por tanto prospectando un personalismo de corte individualista; al contrario, la exigencia del compromiso histórico, político, coloca al individuo frente a su real dimensión: como un ser situado con otros en una situación común y solidaria.

Lo sociopolítico como núcleo de valores debe avocar a los individuos a la autenticidad de su pesona en cuanto tal: el compromiso como la forma concreta de materializar un proyecto de cambio y liberación.

6.7 Teoría y práctica de los valores sociopolíticos

6.7.1 *Concepción cristiana*

Nos referimos ahora a los enfoques más sobresalientes y que de algún modo inciden en nuestra realidad en cuanto justificaciones doctrinarias de ciertas prácticas sociopolíticas. En el campo cristiano nos tocaría distinguir diversas formulaciones que responden a diversas formas históricas del cristianismo.

La versión constantiniana que refleja la cristiandad medieval supone un proyecto específico de cultura cristiana, dentro de la cual estarían específicamente una doctrina y una política cristianas. Su contenido fundamental, desde el punto de vista teológico, viene dado por el enfoque de las relaciones entre Dios y el hombre entre los valores profanos y los valores sagrados.

En esta formulación todo lo absorbe la primacía de Dios, la primacía de lo espiritual, en función de lo cual todo lo demás queda subordinado. El integrismo cristiano es, pues, una concepción de la personaliad, de la civilización, de la historia, que le niegan a la vida profana una finalidad inmanente y sus leyes propias, para centrarla en el principio de la primacía de Dios y de la religión.

En consecuencia, le da un sentido preciso al proyecto de una civilización cristiana, de un reino de Dios sobre la tierra, de una consagración del mundo, de una instauración de todas las cosas en Cristo. De acuerdo con ésto, se delinea claramente una política cristiana y una doctrina de valores que justifica dicha concepción.

En primer lugar, lo sociopolítico no tendría valor en sí mismo sino en la medida en que sirva o esté en función de los valores religiosos, es decir, en la medida en que lo político tenga en cuenta la dimensión sobrenatural del individuo. El puesto y la función de éste son exclusivamente de carácter sobrenatural y hacia la consecución de tal fin debe tender la acción del Estado que labora armoniosamente con la Iglesia para el bien común y la felicidad eterna de los ciudadanos.

La esfera de lo sociopolítico tiene, por tanto, un fundamento religioso: las enseñanzas del Evangelio. La revelación cuida así de la salvación temporal y eterna. El fundamento último, por tanto, de todo el orden moral y político estaría dado por la primacía y la afirmación de Dios como valor absoluto. En el campo social esto se debe reflejar en una serie de principios doctrinales que orienten la actividad política de los cristianos, de sus instituciones y partidos.

Una renovación de esta postura la representa el giro decisivo del Concilio Vaticano II. En la constitución *Gaudim et Spes* se perfila un nuevo enfoque sobre la concepción de los valores sociopolíticos: el Concilio, haciendo una ruptura con el constantinismo, proclama la autonomía relativa de lo temporal y, por tanto, de lo político. En otras palabras: la cultura, la economía, la política tienen una dinámica propia y leyes específicas que no necesitan un fundamento religioso inmediato. Esto implica la renuncia al proyecto de una civilización específicamente cristiana y un modo distinto de entender el orden sociopolítico.

Se deja de este modo la instrumentalización religiosa de lo político, y las relaciones con el Estado se tornan menos unívocas, de tal modo que no implique un nuevo cesaropapismo o un nuevo tipo de clericalismo. El Concilio afirma que la misión confiada a la Iglesia no es de orden sociopolítico sino religioso. Pero de este orden religioso brotan luces y energías capaces de contribuir a la consolidación de la sociedad humana. La Iglesia reconoce todo cuanto de bueno hay en el dinamismo social contemporáneo, sobre

todo la evolución hacia la unidad y la sana socialización. Por ser la Iglesia universal y por vivir por encima de toda forma cultural y de todo sistema político, puede constituir un elemento de unión entre los pueblos. Pero todo esto sólo se puede realizar cuando se comprende el carácter social y comunitario del hombre, al servicio del cual deben estar todas las instituciones incluido el Estado, cuya razón de ser es el bien común.

Respecto a la comunidad política, el Concilio afirma que aun cuando juntos están al servicio de la persona humana, son entre sí independientes. La Iglesia cuando su misión lo exige se vale de cosas temporales; pero no pone sus esperanzas en los privilegios concedidos por la autoridad civil, e incluso está dispuesta a renunciar a estos privilegios cuando su uso puede poner en duda la sinceridad de la Iglesia. Pero siempre en todo caso la Iglesia tiene el derecho de predicar la fe, juzgando también las cosas que se refieren al orden político cuando ello sea exigido por los derechos fundamentales de la persona.

Finalmente, desde la perspectiva latinoamericana, con la II Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín, esta última exigencia se hace más clara y relevante. Allí lo sociopolítico ocupa un lugar dominante; es el contexto global de todas las declaraciones: la centralidad de la justicia, la paz, la liberación se convierten en las exigencias radicales de una Iglesia comprometida en el cambio social.

Aquí se remarca aún más la estrecha relación entre la historia de la salvación y la liberación integral de nuestros pueblos: muy lejos de la noción de la religión como opio del pueblo, la Iglesia denuncia en forma pública el colonialismo externo e interno, las desigualdades de clase, el imperialismo internacional del dinero, el cuestionamiento del sistema empresarial vigente, y llega incluso a llamar el orden social actual como de violencia institucionalizada.

En Medellín lo sociopolítico se inscribe en las características y en las exigencias que hemos descrito en los capítulos precedentes, incluido el compromiso histórico. Vemos pues, tres líneas dentro del cristianismo que enfocan lo sociopolítico de modos diferentes y en este sentido la noción del individuo, la relación con el mundo, con el Estado, con los grupos sociales varía considerablemente. En este caso conviene ubicar qué tipo, qué marco cristiano de referencia se adopta y no globalizar posturas que responden a situaciones o condicionamientos de tipo histórico muchas veces ya superados.

6.7.2 Concepión marxista[15]

Dentro del campo del marxismo podemos distinguir dos formulaciones básicas de lo sociopolítico, que reflejan a su vez modelos históricos diferentes. En una visión economicista, lo sociopolítico aparece instrumentalizado y absorbido por lo económico. La praxis se reduce a una actividad encaminada a transformar radicalmente las relaciones de producción, cambiadas las cuales variarán automáticamente las relaciones sociales y la cultura.

Doctrinalmente esta formulación se remite a Stalin (cfr. "Acerca del materialismo dialéctico y del materialismo histórico"), donde la absorción de lo socioeconómico descuida por completo los factores subjetivos y lo histórico se reduce a una particularización de las leyes dialécticas de la naturaleza. La versión staliniana hace en efecto del materialismo dialéctico y sus leyes la clave del sistema marxista, de donde las leyes de la sociedad son una interpretación, una aplicación particular de las leyes naturales.

En el pensamiento de Marx la relación dialéctica entre el hombre y la naturaleza permite a éste una cierta autonomía y originalidad, de tal modo que los problemas de la liberación, de la vida, de la muerte vuelven a colocarse en el centro de las preocupaciones. El individuo si es relativo a la sociedad lo es en función de la totalidad de la historia, que no suprime su autonomía en orden del ser y del valor.

La praxis aquí está orientada en el sentido de la totalidad, en el sentido de que todos y cada uno de los individuos se realicen como fin, en función por tanto del ideal de la libertad. De aquí que un cambio de los factores objetivos de la sociedad sea necesario pero no suficiente, pues la alienación no se reduce al aspecto económico. Bajo sus variadas formas, la alienación es siempre una situación en que el sujeto individual no puede actuarse universalmente como fin y como autor de la historia. Esta es la crítica más radical que Marx hace al capitalismo.

En esta perspectiva humanista, la praxis se profundiza y se enriquece: la praxis se define en relación a lo que ella persigue, a su ideal: no es, pues, la praxis la que juzga el ideal, sino el ideal el que juzga a la praxis. Es, por

15 Para un análisis más diferenciado del marxismo véase mi libro *Marx y América Latina*, el Búho, Bogotá, 1985.

tanto, el núcleo de valores sociopolíticos condensados en la libertad lo que constituye verdaderamente el criterio último y definitivo de valor y de verdad.

En el modelo staliniano ocurre pues algo parecido al modelo cristiano de inspiración constantiniana: la primacía de lo absoluto cede su puesto a la primacía de lo económico, al servicio de lo cual queda todo, en un puesto subordinado. En esta perspectiva la instancia cultural es sólo un medio para la afirmación de lo socioeconómico.

En el modelo humanista, que se remite al joven Marx, el individuo aparece como la realidad fundamental y constituye el centro de la perspectiva de la dialéctica alienación-liberación, estableciendo así la posibilidad de una autonomía relativa a la justificación de un orden de valores sociopolíticos que se constituirían en el ideal, en la normatividad de la praxis. En este enfoque son los valores los que determinan la validez de una práctica política concreta. Así se evita un sentido pragmático o utilitarista de la praxis.

De todos modos, podemos generalizar algunas líneas globales de lo sociopolítico dentro del marxismo. En primer lugar, se enfatiza más que en cualquier sistema el carácter social, político del individuo. Este énfasis se convierte en una tesis histórica y de carácter filosófico: son las masas las reales protagonistas de la historia; los individuos valen en la medida en que están insertos dentro del proceso social, histórico; y las grandes "individualidades", los "genios", lo son en cuanto expresan las aspiraciones de las masas y a través de ellos se cristaliza el sentido de la historia.

A pesar de este énfasis en el individuo cuya esencia estaría dada por el conjunto de sus relaciones sociales y por nexos con la naturaleza, subsiste la ambigüedad de una real valorización del individuo particular, que ve reducido su papel a ser un dato más del colectivo social, que es lo que importa en último término.

La visión economicista enfoca, además, las relaciones sociales dentro del tipo de relaciones exclusivamente económicas, estableciendo entre los individuos nexos puramente materiales, ya sea a nivel de la producción o de la militancia. De aquí que el carácter personalista de la relación sea ignorado o quede reducido a un segundo plano.

Queda, sin embargo, dentro de un replanteamiento global del marxismo la posibilidad de una visión mucho más dialéctica del proceso social y, por tanto, de las relaciones entre el individuo, la naturaleza y la sociedad; replanteamiento que, por otra parte, remite a una profundización del pensamiento de Marx en su etapa juvenil a la vez que la reafirmación de la praxis como ideal de la libertad, como núcleo de valores en función de los cuales es posible determinar la validez de los proyectos históricos.

6.7.3 Concepción liberal

La ideología liberal se proclama como una teoría surgida precisamente de una toma de conciencia de la individualidad y exalta, por tanto, como eje de su doctrina la defensa de los derechos y deberes inalienables del individuo.

Sus tesis básicas giran alrededor de la democracia, la libertad, la hermandad, tal como fueron postuladas por la Revolución Francesa. Todo ello dentro de una línea de ampliación de la conciencia política y de la mayor participación en ella en contra de los privilegios y el exclusivismo de la nobleza. En este sentido la ideología liberal desempeñó un papel progresista frente a la ideología que delegaba sólo en las élites de poder el ejercicio de lo político. Sin embargo, frente a nuestra actual situación la proclamación de dichos valores debe juzgarse por su grado de práctica dentro del sistema capitalista.

Desde el punto de vista teórico, el liberalismo representa un avance en el postulado de ciertas exigencias de lo sociopolítico que hoy se reclaman en su realización práctica para las grandes masas. Existe, sin duda, una real valorización del individuo, de la impronta personal que despojada de su versión individualista se presenta hoy como una de las mayores adquisiciones culturales a través de la historia.

El énfasis en la libertad, aunque sea un reflejo del sistema mercantilista, coloca dentro del desarrollo de la historia un acento primordial en la búsqueda de una libertad con mayores tintes personales y sociales: de ahora en adelante la libertad recae también en la iniciativa y en la responsabilidad de cada individuo, a la vez que exige condiciones sociales para que sea una realidad para todos los hombres. En un sentido de futuro postula por tanto la superación del reino de la necesidad y un tipo de sociedad tal donde los individuos

puedan desarrollar todas sus posibilidades y todas las energías de que están dotados.

La proclamación de la democracia como sistema donde no cuentan los privilegios y decide y manda el pueblo, es hoy por hoy la exigencia radical de las inmensas masas que aspiran a un cambio del sistema que postula como esencia del mismo la libertad. Se trata, mirando frente a nuestra situación, de una auténtica democracia ya no de carácter formal sino que incluya al pueblo como sujeto central en el proceso económico, político y cultural.

Por lo mismo, la exigencia ética de solidaridad, de igualdad, de hermandad constituye un valor sociopolítico que en su realización supone las condiciones objetivas en que los individuos pueden establecer entre ellos y dentro de sus relaciones de trabajo reales condiciones de igualdad, suprimiendo por tanto todas las formas de discriminación por motivos de sexo, raza o clase.

Queda, sin embargo, la relativización de estos ideales frente a un sistema y frente a una realidad que sólo los ha hecho posibles para una minoría en sacrificio de la mayoría. Permanecen como conquistas culturales que deben ser asumidas y plenamente realizadas en un proyecto y en una sociedad radicalmente distintos.

Ya no se trata en el liberalismo de un problema teórico cuanto práctico, pues la contradicción fundamental reside en que la estructuración del sistema capitalista impide la realización de los valores que se afirman como inalienables y como pertenecientes a todos los individuos. Sus límites están dados, de una parte, por su concepción misma de clase, por su carácter individualista, y de otra parte, por la dinámica misma del sistema montado sobre el éxito y la competencia ruinosa de los individuos, sobre la ley del más fuerte y sobre la subsistencia de los "más aptos".

El hecho y el proceso mismo del subdesarrollo latinoamericano permiten un cuestionamiento radical de esta falacia teórica de contraponer el individuo a la sociedad y de proclamar los valores inalienables del individuo en un marco social que sólo engendra la lucha de todos contra todos.

6.7.4 Concepción populista

En los tiempos actuales el populismo se presenta como un conjunto de

tendencias que quieren dar relieve a lo sociopolítico como una esfera privi legiada en búsqueda de una solución para las grandes masas marginadas.

Producto de coyunturas y períodos de crisis de la sociedad y con la ambigüedad de su tendencia (existen populismos de izquierda y de derecha), el populismo gira en torno a las nociones de pueblo, igualdad, democracia, libertad.

Los valores que proclama ciertamente no permiten, como el movimiento mismo, un todo coherente, un conjunto doctrinal a partir del cual podamos juzgar exactamente su naturaleza, sus características. Destacamos simplemente tres elementos, tres constantes que se dan en los diversos movimientos populistas del continente. En primer lugar, la centralidad del pueblo, el valor sagrado casi mítico que se le asigna a su quehacer histórico; todo lo que el pueblo dice y hace es solemne, es la expresión del sentido de la historia. Existe, por tanto, un respeto absoluto de los valores del pueblo, así no se discierna si son auténticos o no. Positivamente podemos rescatar la debida aunque unilateral valoración de la espontaneidad del pueblo como fuente primera e inagotable de creación cultural y política; elemento que muchas veces se descuida y se considera superficial o carente de significación cultural o científica.

En segundo lugar, el mesianismo político, que a su vez contradice el dinamismo popular. En efecto, para las tendencias populistas sólo un caudillo, un líder es capaz de encauzar, canalizar y realizar las exigencias y los intereses de las masas; a través de él habla el pueblo, por su mediación hace de taumaturgo de la política.

Este mesianismo político ha sido, por lo demás, fuertemente impuesto en la práctica política latinoamericana y ha representado un papel importante en todas las coyunturas cuando se agudizan los conflictos socioeconómicos; y hasta el momento éstos han sido capitalizados y manipulados por los mismos sectores dominantes o los estamentos de la pequeña burguesía.

En tercer lugar, el momento ético que es común a casi todas las doctrinas sociopolíticas. La crítica de las oligarquías o los grupos privilegiados que controlan el poder, el Estado, la cultura y los beneficios de la misma; la denuncia de las desigualdades y las condiciones de miseria de las masas; la proclamación del advenimiento de una sociedad justa, democrática, igualitaria;

la lucha contra el "sistema", son a pesar de su vaguedad y de su generalidad un conjunto de exigencias a nivel de los valores sociopolíticos que deben ser tenidos en cuenta en doctrinas y en proyectos de mayor coherencia y radicalidad.

Desde el punto de vista político, el populismo se nos presenta como un conjunto abigarrado de tendencias, doctrinas, producto de sociedades en crisis y transición. De ahí se deriva el carácter ambiguo de su práctica política y la generalidad de sus principios: la crítica contra el sistema, la oligarquía, la proclamación de la libertad, la igualdad se sitúan en un terreno equívoco, que puede ser conducido y generalmente lo ha sido en un sentido reformista o de apaciguamiento del descontento popular.

No existe, por lo tanto, un cuerpo orgánico de valores a partir de los cuales pueda cuestionarse la práctica política concreta, que queda reducida a la acción y la persona de líder. Las mismas alternativas que propone mezclan elementos de nacionalismo, marxismo y hasta cristianismo.

Destacamos finalmente que del populismo a nivel de los valores sociopolíticos conviene rescatar el acento en la espontaneidad y la creación cultural del pueblo en cuanto nos remite a la exigencia de participación del pueblo en el proceso económico, político y cultural, a la vez que permite plantear la defensa de la cultura nacional en contra de las imposiciones de carácter colonialista.

6.7.5 *Concepción fascista*

No podemos dejar de lado una concepción que de diferentes modos sigue influyendo en nuestro medio, así se recubra con otros nombres, y que constituye hoy por hoy una realidad y una tentación muy marcada en la política latinoamericana.

En los escritos de Benito Mussolini encontramos una manera de concebir el individuo, el compromiso, el Estado y en general lo sociopolítico que alcanza a erigirse en doctrina no sólo de carácter político sino también filosófico. Lo fundamental radica en el carácter absoluto y totalizante del *Estado:* éste lo es todo, fuera de él los individuos carecen de significado. Teóricamente para el fascismo el Estado no es primariamente una realidad exterior a los individuos o una maquinaria administrativa, se presenta ante todo como una entidad de carácter ético.

El Estado fascista, forma más alta y potente de la personalidad, es fuerza espiritual, que reúne en sí todas las formas de la vida moral e intelectual del hombre. No se pueu., pues, concretar a simples funciones de orden y tutela como quería el liberalismo. No es un simple mecanismo que limite la esfera de las presuntas libertades individuales. Es forma y norma interior, y disciplina de toda la persona: penetra tanto la voluntad como la inteligencia. Su principio, su inspiración central de la personaliad humana viviente en la comunidad civil, desciende a lo profundo y se anida en el corazón del hombre de acción, del pensador, del artista, del hombre de ciencia; es alma del alma[16].

En esta perspectiva el fascismo se opone al materialismo, al liberalismo, al marxismo y se presenta como una concepción del mundo de carácter espiritual y religioso.

El fascismo como núcleo de los valores sociopolíticos presenta la concepción de la vida como lucha y el carácter social del individuo:

"La concepción fascista, en su calidad de antiindividualista, propugna por el Estado; y propugna también por el individuo en cuanto éste coincide con el Estado, conciencia y voluntad universal del hombre en su existencia histórica"[17]. Se trata por tanto, de un imperativo que considera a los individuos en cuanto incorporados orgánicamente al Estado y en función de éste: "rechaza pues el pacifismo que oculta dentro de sí una renuncia a la lucha, y una cobardía frente al sacrificio. Si la guerra lleva a la máxima tensión de las energías humanas e imprime un sello de nobleza a los pueblos que tienen la virtud de afrontarla"[18].

De aquí se desprende el carácter guerrero, militar de la educación y la cultura. Por lo mismo se rechaza el socialismo y la democracia como formas de pensamiento que reducen al hombre a necesidades económicas o a un igualitarismo absurdo. Los principios de lo sociopolítico se concretan, pues, en la concepción del Estado corporativo:

Fundamento de la doctrina fascista es la concepción del Estado, de su esencia, de sus cometidos, de sus finalidades. Para el fascismo, el Estado es un ente absoluto, ante el cual los individuos y agrupaciones sólo se comprenden en cuanto residen

16 MUSSOLINI, Benito, *Doctrina del fascismo*, Tercer Mundo, Bogotá, 1985, p. 32.

17 *Ibíd.*, p. 29.

18 *Ibíd.*, p. 52.

en el Estado... el Estado fascista tiene una sola conciencia, una sola voluntad, por esto se llama un Estado "ético" .. el Estado tal como lo concibe el fascismo es un hecho espiritual y moral, porque condensa la organización política, jurídica y económica de la nación, y una organización de esta naturaleza, en su aparición y en su desarrollo, es una manifestación del espíritu[19].

El Estado se considera, por tanto, en el fascismo la encarnación de lo mejor del desarrollo del espíritu, y los puntos de decadencia en la historia coinciden con la debilidad y el ocaso de los Estados. Finalmente, afirma Mussolini, un Estado entendido así no se puede tachar de absolutista, antes por el contrario es el educador y la nodriza de los individuos; por esta "causa noble" el fascismo ha tenido sus héroes y sus mártires.

Encontramos, pues, en el fascismo una doctrina que exalta el Estado —concentración de lo sociopolítico— al rango de un valor absoluto, y sólo dentro del cual es posible considerar el valor, la función y el sentido de los individuos. Tal ha sido la cobertura ideológica a que han acudido los regímenes dictatoriales, y que hoy tiene su expresión en América Latina en la doctrina de la seguridad nacional.

Esta glorificación del Estado como ente espiritual, ético, de carácter religioso y casi divino se convirtió en el motor de la movilización de millones de individuos adiestrados e ideologizados en los cánones de la valentía, el honor, la patria.

Frente a las situaciones de crisis y de grandes conmociones el llamado a un régimen fascista es una tentación, máxime cuando se recubre de toda una doctrina de carácter ético y religioso.

Ciertamente la exaltación de los valores del individuo referidos a una causa social, centralizados en el Estado ha sido capaz de movilizar generaciones enteras con el hálito del heroísmo y la santidad. Esta realidad nos enfrenta a uno de los puntos más delicados de los valores sociopolíticos: ¿hasta qué punto una causa puede pedir y postular el sacrificio de los individuos como garantía de autenticidad y verdad? Toda concepción orgánica, global de la vida y del mundo así parecen pedirlo; marxismo y cristianismo en este caso son ejemplos dicientes. Sin embargo, sigue subsistiendo la pre-

19 *Ibíd.*, p. 65.

gunta: ¿hasta qué punto la libertad sin sacralizarse puede pedir a generaciones enteras el sacrificio y la ofrenda de la vida? Porque, en definitiva, no se trata de morir por una causa cualquiera. En este sentido muchas causas a través de la historia han tenido (sus mártires), sino por una causa digna, justa, humanizante, fructífera para los demás y para la historia. No parece que los "mártires y los santos" del fascismo hayan contribuido a una mayor justicia en el mundo. Esto nos remite, finalmente, al fundamento último y radical del compromiso sociopolítico: ¿dar la vida por los demás, es una causa que se justifica a sí misma? En la práctica encontramos muchos hombres, generaciones enteras que así lo han entendido. Pero esto no es suficiente para un interrogante que de todos modos no deja de aflorar cada vez que un hombre muere en pro de la justicia y de las masas oprimidas.

SINOPSIS

La política como dimensión del ser social e histórico de la vida humana es objeto de reflexión tanto de la filosofía como de las ciencias políticas siendo además el eje de toda la organización de la sociedad. En su forma clásica fue pensada en relación básica con la ética y la metafísica, en su forma moderna desde Maquiavelo, como instancia autónoma del poder por el poder. Esta doble forma de entender la política implica una crisis de lo político, pues desde un realismo de derecha o izquierda, el núcleo de los valores implicado en la práctica política es ignorado cuando no suprimido. Lo único y lo importante son las técnicas, las tácticas, los medios, la eficacia. Pero sólo desde una instancia libertaria y de realización plena del hombre se puede juzgar acerca de la bondad o no de un sistema político. El realismo político es la política de la fuerza, de la sin razón. La relación entre la política y la axiología es el camino distinto que con una cierta dosis de realismo crítico pueda mostrar un camino diferente que haga del poder y la lucha por conseguirlo un objetivo no supremo sino mediación en función del bienestar de la mayoría. Esto, sin embargo, supone un conocimiento de las distintas ideologías políticas y de los sistemas cuya valoración crítica nuevamente depende de criterios, de normas, de valores que implican una visión global del hombre y de la sociedad.

LECTURA
TEORIA Y PRACTICA*

Ubicación de la lectura

La filosofía política parece estar en crisis ante la insurgencia de las ciencias políticas y más parece estar en el ámbito de la historia de las ideas que de una reflexión válida y necesaria al interior de la práctica política. Pero todo ello resulta de una variación del modelo o paradigma de lo político desde lo cual se entiende, se vive y se interpreta el fenómeno social de la política. Habermas nos introduce al ámbito y la comprensión histórica de esta evolución sin la cual no podríamos entender la crisis actual. Es ya insuficiente hacer una pura metafísica de la política como quedarnos en una pura pragmática política, pues la praxis no se hace sin remitirnos de algún modo al ámbito de los valores y los presupuestos de la acción. La nueva filosofía política que está atenta a la sociología, sicología política. . . tiene hoy la función de explicitar las dimensiones filosóficas de la praxis política, pues ésta no se reduce sólo a estrategias y tácticas de poder.

Problematización

Si el objetivo de la ciencia política sigue en discusión, igualmente el de la filosofía política, a menos que aceptemos sin más que ésta sólo se ocupa del *Deber ser político*, de los principios normativos del Estado y de la sociedad. Pero si la ciencia política es legítima y viable, ¿qué incidencia tiene sobre la filosofía política clásica? ¿Debemos decir con

* HABERMAS, Jurgen.

Duverger que la primera se ocupa del *Ser de la política* y la segunda del *Debe ser*? ¿No es esta división de cuño positivista? ¿Es que acaso la praxis política es sólo suceptible de análisis empírico, sociológico, histórico? ¿La política se reduce sólo a un juego complejo de tácticas y estrategias en función del poder? ¿Es cierto que la política, como dice el marxismo, es sólo la expresión de la lucha económica y de clases? ¿La praxis política no involucra ella misma un conjunto de valores? ¿Puede hacerse hoy una filosofía política al margen de la praxis política?

LA DOCTRINA CLASICA DE LA POLITICA EN SU RELACION CON LA FILOSOFIA SOCIAL

En la obra aristotélica, la "política" es parte de la filosofía práctica. Su tradición alcanza a sobrepasar el umbral del siglo XIX[1], luego, se ve definitivamente quebrada por la crítica del historicismo[2]. Y tanto más se seca su lecho fluvial, cuanto más se desvía la corriente vital filosófica hacia los canales de las ciencias separadas. Es así como, desde fines del siglo XVIII, las ciencias sociales de flamante formación por una parte, y las disciplinas del derecho público por otra, socavan la política clásica quitándole las aguas. Este proceso de desprendimiento del *corpus* de la filosofía práctica, finaliza por lo pronto con el establecimiento de la política según el modelo de una ciencia experimental moderna, que ya no tiene en común con aquella antigua "política" mucho más que el nombre. Donde todavía nos topamos con ella, se nos presenta como anticuada sin remedio. Con el nacimiento de la Edad Moderna, su derecho ya aparece cuestionado dentro del propio marco de la filosofía: cuando Hobbes, a mediados del siglo XVII, se ocupa de *the matter, form and power of a commonwealth*, ya no practica "política" a la manera de Aristóteles, sino *social philophy*. Abjuró así, consecuentemente, a la tradición clásica, dos siglos antes de que ésta quedara completamente derrotada. Pues él ejecutó aquella revolución en el modo de pensar que introdujeron en la filosofía política Maquiavelo, por un lado, y Moro, por el otro. A todos nosotros la antigua política se nos ha hecho extraña, ante todo, por tres razones:

1. Se entendía a la política como la doctrina de la vida buena y justa; era continuación de la ética. Porque Aristóteles no veía oposición alguna entre la constitución redactada en los *nomoi*, y el *ethos* de la vida cívica; a la inversa, tampoco podía separarse de la moral y la ley la moralidad del obrar. Tan sólo la aparición de la *politeia* faculta al ciudadano para la vida buena; el hombre se hace *zoon politikon* únicamente en cuanto depende de la ciudad para la realización de su naturaleza[3]. En el pensamiento de Kant, en cambio, la conducta moral del individuo tan sólo interiormente libre, se diferencia claramente de la legitimidad de sus actos externos. Y así como la moralidad se ve desligada de la legalidad, se desliga de ambas también la política que, en cuanto pericia técnica de una doctrina prudencial utilitarista, adquiere un valor posicional harto dudoso.

2. La antigua doctrina de la política se refería exclusivamente a la práctica en su estricto sentido griego: *praxis*. Nada tiene que ver con *techne*, la diestra producción de obras y el eficaz dominio de tareas objetivadas[4]. La política tiende siempre, en última instancia, a la formación del carácter; procede en forma pedagógica y no técnica. Para Hobbes, en cambio la máxima establecida por Bacon: *scientia propter potentiam*, ya es cosa obvia: el género humano debe su máxima promoción a la técnica y, en primer término, entiéndase bien, a la técnica política de la correcta organización del Estado.

3. Aristóteles subraya que la política y la filosofía práctica en general, no puede medirse, en su aspiración al conocimiento, con la ciencia rigurosa, con la *epistéme apodíctica*. Puesto que su objeto, lo justo y lo excelente, carece, en el contexto de la praxis variable y casual, tanto de permanencia ontológica como de necesidad lógica. La capacidad de la filosofía práctica es *phronesis*, una prudencial comprensión de las situaciones, en la cual se apoya la tradición de la política clásica, pasando por la *prudentia* de Cicerón y llegando hasta la *prudence* de Burke. Hobbes, en cambio, trata de fundamentar la política y la ética con científico rigor, puesto que somos nosotros mismos quienes creamos los principios para el conocimiento del ente de la justicia, esto es, las leyes y las convenciones. Esta afirmación ya adhiere al ideal cognoscitivo contemporáneo de las nuevas ciencias naturales, según el cual conocemos un objeto únicamente en la medida en que somos capaces de producirlo nosotros mismos[5].

1 W. Hennis, quien me facilitó su investigación sobre *Filosofía Práctica y Política*, todavía inédita, desarrolla esa problemática; el presente ensayo empalma con frecuencia con sus reflexiones.

2 Cr. M. Riedel, "Aristotelestradition am Ausgang des 18. Jahrhunderts", en: *Festschrift für Otto Brunner*, Göttingen 1962, p. 278 y ss.; del mismo autor: "Der Staatsbegriff der deutschen Geschichtsschreibung des 19. Jh.", en la Revista *Des Staat*, vol. 2, 1963, p. 41 y ss.

3 Cf. J. Ritter. "Zur Grundlegung del prakt. Philosophie bei Aristoteles", en *Arch, f. Rechts-u. Soz. philos.* XLVI, 1960, p. 179 y ss.; del mismo autor: "Naturrech bei Aristoteles", *Res publica* H. 6, Stuttgart, 1961.

4 Cf. Hannah Arendt, *Vita activa*, Stuttgart, 1960.

5 Vvico, *Dic neue Wissenschaft*, ed. Auerbach, München 1921, págs. 121 y 139.

Problematización

1. *Todos los grandes filósofos siempre han intervenido de un modo directo o indirecto en la práctica política. Este hecho nos revelaría que:*

   a. *¿Lo hacen a título puramente personal? ¿Que la filosofía implica una relación directa con la política? ¿Que el filósofo termina convenciéndose de que él de algún modo debe dirigir el mundo según la idea de Platón?*
   b. *¿La filosofía es nuevamente una simple ideología de defensa o crítica de los distintos regímenes políticos? ¿Marx tendría razón con aquello de que los filósofos no han hecho otra cosa más que de interpretar de diversos modos el mundo cuando lo que se trata es de transformarlo? ¿Como dice Lenin en filosofía hay que tomar partido y definirse claramente en términos de materialista o idealista? ¿Como dice Althusser la filosofía refleja la lucha de clase a nivel del concepto?*
   c. *Todo sistema político siempre recurre a un marco filosófico como sistema de justificación y autoperpetuación?*
   d. *¿Lo decisivo en la filosofía es su función social y su aporte político?*

2. *Algunos pensadores latinoamericanos siguiendo estas líneas piensan que hoy la filosofía y el filósofo tienen una nueva función dentro de la perspectiva de una filosofía de la praxis o de la liberación. Implicará esto que:*

   a. *¿La filosofía está obligada a tomar partida por los pobres?*

   b. *¿La filosofía tiene que decir algo frente al mundo de la opresión y de la injusticia?*
   c. *¿La filosofía y el filósofo tienen que participar activamente en los procesos de cambio social y político?*
   d. *¿La filosofía se convierta en pensamiento de la táctica y la estrategia de la revolución?*

3. *Filósofos tan diversos como Marx, Bertrand Russell, Sartre, Jasper han intervenido intensamente en los problemas concretos del mundo actual. Significa esto que:*

   a. *¿La intervención en política no depende del sistema en cuestión? ¿Que desde diversas tendencias filosóficas se puede llegar a la práctica política? ¿No importan que sean de derecha o de izquierda? ¿Todo esto no será más bien una profunda desviación del auténtico quehacer filosófico?*
   b. *¿Por esta inmersión en la política no quedará afectada profundamente lo central de la filosofía, su quehacer metafísico? ¿Qué relación existe entre metafísica y política?*
   c. *¿Será que el significado más profundo y auténtico de la filosofía se expresa en su función dentro de la política o estará más allá de este mundo conflictivo? ¿No puede darse acaso una idea de la filosofía que no implique de modo alguno relación con la política? ¿No es esta la pretensión, por ejemplo, del neopositivismo, de la filosofía analítica, del estructuralismo?*
   d. *¿No convendría superar este funcionalismo de lo político sobre la filosofía para que ésta pueda volver a ser realmente filosofía? ¿No se disuelve de hecho la filosofía dentro del proceso mismo de la política? ¿Es insuperable en este problema el planteamiento partidista de los marxistas y de los filósofos de la liberación?*

4. *Investiga y ubica la práctica política de los siguientes filósofos y trata de explicar en su contexto el porqué de su actuación política:*

   a. *Sofistas, Platón, Aristóteles.*
   b. *Tomás de Aquino, San Agustín.*

c. *Descartes, Kant, Hegel.*
d. *Marx, Sartre, Bertrand Russell, Sartre, Heidegger, Jaspers.*

5. *Investiga y ubica la función política de las siguientes filosofías:*

a. *El positivismo.*
b. *La escolástica.*
c. *El marxismo.*
d. *La filosofía de la liberación.*

Bibliografía

ARON, Raymond, *Las etapas del pensamiento sociológico*, 2 ts., Siglo XX, Bs. As., 1980.

ARANGUREN, José, *Etica y política*, Guadarrama, Madrid, 1968.

CERRONI, Umberto, *Introducción al pensamiento político.*

DUSSEL, Enrique, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983.

DUVERGER, Maurice, *Los partidos políticos*, FCE, Méjico, 1976.

FREUND, Julien, *Las teorías de las ciencias humanas*, Península, Barcelona, 1975.

FOUCAULT, M., *Microfísica del poder*, La piqueta, Madrid, 1980.

GONZALEZ, Luis José, *Temas de filosofía política latinoamericana*, 2 ts. El Búho, Bogotá, 1983.

MEYNAUD, Jean, *Introducción a la ciencia política*, Técnos, Madrid, 1964.

MONTENEGRO, W., *Introducción a las doctrinas político-económicas*, FCE, Méjico, 1980.

POULANTZAS, Nicos, *Poder político y clases sociales*, Siglo XXI, Méjico, 1972.

RODRIGUEZ, Eudoro y otros, *El hombre latinoamericano y sus valores*, Nueva América, Bogotá, 1983.

SABINE, George, *Historia de la teoría política*, FCE, Méjico, 1980.

SANCHEZ, Vásquez, *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, Méjico, 1980.

7

FILOSOFIA Y CIENCIA

Objetivos específicos

1. Comparar los diferentes enfoques sobre la metodología de las ciencias en Rudolf Carnap, Karl Popper y Thomas Khun.

2. Diferenciar entre el concepto aristotélico de ciencia y el nuevo concepto nacido desde la época del Renacimiento.

3. Señalar la íntima conexión entre las grandes revoluciones científicas y las innovaciones en la filosofía patentes en las variedades epistemológicas más importantes.

Problemática

Desde el siglo XVII la diferenciación creciente entre la filosofía y un grupo de ciencias particulares se fue constituyendo a su vez en una nueva problemática que no conocieron los griegos, quienes no distinguían entre los dos niveles. Hay quienes niegan dicha separación a nivel sistemático o quienes establecen una relación de subordinación e influencia contraria entre revoluciones científicas y renovaciones en la filosofía (Piaget).

Con la filosofía de Comte el objeto de la filosofía se constituye precisamente como análisis del hecho científico y en las corrientes posteriores la filosofía se reduce a ser simplemente una teoría de las ciencias, una epistemología.

El carácter de conocimiento global y de conocimiento real y profundo le es hoy impugnado a la filosofía, trasladándose dichos empeños al conocimiento científico en cuanto tal. Conocimiento real es hoy sinónimo de conocimiento verificable, quedando la filosofía como un discurso especulativo que por carecer de controles de verificación en un plano empírico sería en el fondo una interminable discusión sin solución de continuidad.

Diríamos que el tema ciencia-filosofía es hoy el ámbito de las actuales discusiones y el punto diferencial de muchas tendencias según se

dé una cierta solución a dicha problemática. Nunca antes sin embargo, había sufrido un embate tan duro la filosofía como ideal del conocimiento profundo y como saber total de la realidad. Si bien es hoy claro que esos ataques se hacen desde otros presupuestos filosóficos (corrientes neopositivistas, ciertas versiones del marxismo, etc.) o por actitudes científicas, un nuevo campo surge a la reflexión de la filosofía (el impacto de la ciencia y la técnica a todos los niveles) y no sólo el análisis del estatuto y la naturaleza del conocimiento científico. Desde esta perspectiva se evidencian las implicaciones políticas e ideológicas de toda práctica científica. Tal es el panorama desde donde es abordado el problema en una perspectiva latinoamericana.

"Aunque hay quienes sostienen que la filosofía de la ciencia es sólo lógica de la ciencia o a lo sumo análisis sintáctico y semántico del lenguaje científico; y aunque los formalistas afirman que el epistemólogo sólo debe interesarse por la estructura lógica de las teorías acabadas, es un hecho que las ciencias de la realidad no sólo trabajan con conceptos, sino también con cosas, tanto naturales como artificiales. Siendo los actos del científico tan importantes como su pensamiento, la epistemología no debiera limitarse a la lógica y el lenguaje de la ciencia: no debiera ser sólo teoría de teorías, sino también teoría de actos, es decir, metodología y no sólo metateoría"[1].

"Sin embargo, hemos visto ya que una de las cosas que adquiere una comunidad científica con un paradigma, es un criterio para seleccionar problemas que, mientras se dé por sentado el paradigma puede suponerse que tiene soluciones. Hasta un punto muy elevado, esos son los únicos problemas que la comunidad admitirá como científicos o que animará a sus miembros a tratar de resolver. Otros problemas, incluyendo muchos que han sido corrientes con anterioridad, se rechazan como metafísicos, como correspondientes a la competencia de otra disciplina o, a veces, como demasiado problemáticos para justificar el tiempo empleado en ellos. Así, pues un paradigma puede incluso aislar a la comunidad de problemas importantes desde el punto de vista social, pero que no pueden reducirse a la forma de enigma, debido a que no pueden enunciarse de acuerdo con las herramientas conceptuales e instrumentales que proporciona el paradigma"[2].

"El trabajo del filósofo empieza, por decirlo así, donde acaban los toscos hechos. La ciencia los reúne en haces por medio de las leyes científicas; y son estas leyes más que los hechos originales, las que constituyen la materia prima de la filosofía. Esta implica la crítica del conocimiento científico, no desde un punto de vista fundamental distinto del de la ciencia sino desde un punto de vista menos interesado en la armonía del cuerpo total de las ciencias especiales"[3].

"La Edad Moderna al lado de las ciencias explicativas coloca las ciencias descriptivas. Con ello se abandona el concepto aristotélico de ciencia, para el cual sólo el conocimiento explicativo (causal) posee carácter científico. Había resultado ser demasiado estrecho. Además, la Edad Moderna convirtió en objeto de investigación científica no sólo lo meramente general sino también lo singular, lo individual. De este modo se abría una ancha brecha en el concepto aristotélico de la ciencia. Al no limitarse ya la ciencia a lo general, se reconoció también la historia como ciencia. Sin duda la nota esencial del concepto aristotélico de ciencia fue recogida en forma modificada, por el nuevo concepto de ciencia, que también considera a la ciencia como saber metódicamente fundado"[4].

"Aun respetando los ideales científico-matemáticos de claridad y distinción, de exactitud, eficiencia y objetividad, no se puede extender el método científico-matemático con pretensiones de exclusividad a

1 BUNGE, Mario, *La ciencia su método y su filosofía*, Siglo XX, Bs. As., 1977.

2 KHUN, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, Méjico, 1983.

3 RUSSEL, Bertrand, *Fundamentos de filosofía*,

4 HESSEN, Johannes, *Tratado de filosofía*, Losada, Bs. As., 1980.

todo el espíritu del hombre, que es, no hay que darle vueltas, algo más que matemática: la matematización, cuantificación y formalización no son suficientes para captar el mundo de lo cualitativo y fenómenos específicamente humanos como la sonrisa, el humor, la música, el arte, el sufrimiento, el amor y la fe en todas sus dimensiones. El dato medido no debe identificarse con el fenómeno referido. No hay una sola racionalidad, la científico-matemática. Tampoco en la ciencia hay un único método, sino muchos; la elección de uno u otro depende en cada caso de la problemática correspondiente. Objetividad, neutralidad e imparcialidad en la ciencia carecen de sentido cuando no se tiene en todo momento conciencia del sistema total de relaciones y de los intereses rectores del saber, cuando no se tiene en cuenta los supuestos metodológicos, las consecuencias prácticas y la responsabilidad personal y social. Los métodos y la ciencia no deben ser fines en sí mismos, sino simples medios para la humanización del hombre"[5].

5 KUNG, Hans, *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid, 1984.

Glosario

A posteriori: Después de la experiencia.

A priori: Antes de la experiencia.

Anacronismo: Desusado, fuera del tiempo actual.

Desmitificación: Proceso crítico de desenmascaramiento.

Dogmatizar: Afirmar algo que no se puede dudar o cuestionar.

Empirismo: Corriente que reduce el conocimiento a la experiencia o la sensación.

Epistemología: En general, teoría de las condiciones y posibilidades de la ciencia.

Pragmatismo: Corriente filosófica que considera la verdad desde el punto de vista de la utilidad social.

Preconizar: Celebrar, encomiar.

Saber conjetural: Es un saber probable, aproximativo.

Secularización: Proceso histórico de gradual autonomía de la cultura respecto a la tutela religiosa o eclesiástica.

Tecnócratas: Funcionarios de la utilización de la técnica y la ciencia, sin ninguna perspectiva filosófica.

Terminus a quo: Límite desde el cual...

Terminus ad Quem: Límite hasta el cual...



La ciencia representa el último paso en el desarrollo del hombre y puede ser considerado como el logro máximo y característico de la cultura.

Ernst Cassirer

Situación

El avance, el alcance y el impacto de las ciencias modernas constituyen el aspecto más notorio de la cultura en los últimos siglos. Este avance ha impactado profundamente a la filosofía que gira en gran parte sobre la discusión acerca de la ciencia, su método, su estructura lógica, sus presupuestos, su lenguaje, sus categorías. Al mismo tiempo, inspira modelos filosóficos que giran en torno a sus implicaciones y métodos. De ahí el rechazo casi generalizado de la metafísica y de todo conocimiento que no sea verificable. El cientificismo como ideología absolutiza la ciencia e impide una relación más orgánica y dialéctica entre las ciencias y la filosofía.

7.1 El impacto de las ciencias modernas

> Apenas se discute ya que la ciencia es lo que distingue la cultura contemporánea de las anteriores. No sólo es el fundamento de la tecnología que está dando una fisonomía inconfundible a nuestra cultura material, sino que de continuo absorbe disciplinas que otrora fueron artísticas y filosóficas; ayer, la antropología, la psicología y la economía; hoy, la sociología y la historia; mañana, quizá, la estética y la ética. Además, la concepción del mundo del hombre contemporáneo se funda, en medida creciente, sobre los resultados de la ciencia: el dato remplaza al mito, la teoría a la fantasía, la predicción a la profecía. La cultura social y la personal se tornan, en suma, cada vez más científicas[6].

Este proceso se va conformando poco a poco desde el Renacimiento y encuentra su punto álgido en la revolución industrial que conoce en nuestro siglo una segunda ola expansiva, que afecta la totalidad de nuestras expresiones culturales y la misma vida cotidiana. Al mismo tiempo surgieron ideologías que deificaron el progreso y absolutizaron los alcances del conocimiento científico, suscitando un movimiento contrario que ve en estos factores la causa fundamental de la alienación del hombre contemporáneo. De todos modos, las grandes crisis de nuestra época —incluida la crisis que cuestiona la expectación salvífica de la ciencia— no han hecho más que relievar el papel fundamental que ejercen estos factores en el capitalismo como en el socialismo.

La ciencia moderna reviste dentro de esta perspectiva una función específica.

> A diferencia de las ciencias filosóficas de tipo antiguo, las ciencias experimentales se despliegan, desde Galileo, en un sistema de referencia metodológico que refleja el punto de vista trascendental de las posibilidades técnicas. Por ello, las ciencias modernas engendran un saber que por su forma (y no por su intención subjetiva), es un saber explotable, aunque generalmente las posibilidades de utilización sólo se presenten ulteriormente. No existe ninguna interdependencia entre ciencia y técnica hasta llegado el final del siglo XIX[7].

6 BUNGE, Mario, *op. cit.*, p. 100.

Este ensamblaje de la ciencia y de la técnica es una realidad al interior de la sociedad capitalista y que al constituirse en su principal fuerza productiva, al mismo tiempo cumple funciones legitimantes, ideológicas, puestas al servicio de la dinámica de la economía actual de los monopolios y las grandes transnacionales. Esta función ideológica que cumplen hoy la ciencia y la técnica genera una serie de contradicciones que constituyen el trasfondo de los actuales problemas a nivel mundial: el incremento de la economía de guerra, de la industria militar y el gran negocio de fabricación y venta de armas, el control tecnológico y su uso extensivo en el campo de los conflictos políticos, al aumento del poder omnímodo de las transnacionales, la agudización del problema del desempleo, la mentalidad tecnocrática, etc. ...

Si bien es cierto, que para el desarrollo social de cualquier pueblo hoy es indispensable la mediación técnico-científica, se necesita al mismo tiempo una desmitificación de sus alcances y posibilidades en orden a la solución total y definitiva de todos los problemas humanos. No se puede, por tanto, seguir haciendo un discurso abstracto de la ciencia sin ubicar su contexto, sus presupuestos y sus posibles malas utilizaciones.

Dentro del proceso de secularización de la cultura tal vez la ciencia es su eje central, pues afecta todos los ámbitos de la vida humana, su relación con el mundo y con los demás, sus ideas, sus valores, sus gustos y sus usos cotidianos. En América Latina dicho proceso afecta en particular los grandes centros urbanos y la racionalización aumenta en la medida que aumenta un gradual proceso medio de industrialización. Pero la cultura latinoamericana conserva en gran parte un subfondo mítico y religioso que no ha sido penetrado por esta creciente racionalidad técnico-científica. (Para algunos de estos desarrollos del capítulo he empleado conceptos ya desarrollados en mi libro, *Ciencia y fe,* USTA, 1985).

Tal impacto se refleja necesariamente en la filosofía contemporánea que en sus diversas tendencias, de algún modo se refieren a la incidencia de la

7 HABERMAS, J., *La técnica y la ciencia como "ideología"*

ciencia sea que la asuman en sus mismos métodos o adopten una posición crítica frente a ella.

7.2 El nuevo concepto de las ciencias

Una de las ambigüedades cuando se habla de la relación entre ciencia y filosofía consiste en entender la primera, sólo en su formulación clásica, en su comprensión aristotélica desde la cual la misma filosofía sería ciencia de las causas fundamentales de la realidad. Pero desde el Renacimiento el concepto de ciencia adquiere otro sentido y por lo mismo sus relaciones con la filosofía se hacen más problemáticas.

Para Aristóteles hay ciencia no sólo cuando se comprueban hechos sino también cuando se les deduce de fundamentos reales. El conocimiento científico es aquel que conoce las causas, el porqué de las cosas, su esencia. Pero como esto es algo general, universal, la ciencia no puede versar sobre lo individual, la historia, por ejemplo. Este mismo concepto se utiliza y se prolonga en la Edad Media a través de la escolástica.

> En Aristóteles, la teoría de las formas, en vez de orientarse hacia un constructivismo dialéctico, desembocó en una jerarquía inmóvil, cuyos estratos superiores explican los inferiores, y cuya finalidad integral y la noción del paso de la potencia al acto excluyen toda epistemología de la actividad del sujeto. Sin embargo, puede decirse que aquella gran doctrina tomó sus fuentes en dos especies de inspiración que son el punto de partida de dos de las ciencias más importantes de hoy: la lógica y la biología[8].

La Edad Moderna incluye además de las ciencias explicativas las de carácter descriptivo. Con esto se abandonaba el concepto aristotélico de ciencia para el cual sólo el conocimiento explicativo-causal tenía el carácter de científico. Además se convirtió en objeto de ciencia no sólo lo general sino también lo singular, lo particular. Cierto que se conservó de Aristóteles la nota de la ciencia como saber metódico aunque en forma modificada.

> Sólo puede pretenderse que un conocimiento posee carácter científico cuando puede justificarse lógicamente, es decir, fundarse. Pero —y aquí está la modificación— estos fundamentos no tienen por qué ser fundamentos reales o de cosas (causas); pueden ser meramente lógicos o de conocimientos. Con esto alcanzamos el que el pensamiento moderno considera central en el concepto de ciencia: su unidad. La ciencia significa siempre un conjunto unitario de conocimientos[9].

La diferenciación entre este tipo de ciencias y la filosofía no es muy antigua. Para los pensadores griegos, por ejemplo, no había una distinción real entre la filosofía y la ciencia. Cuando los presocráticos empezaron a pensar distinto, la realidad del modo del mito y de la religión, sus concepciones del mundo, participaban al mismo tiempo de la filosofía y de la ciencia, las matemáticas, la cosmogonía, etc. Esta solidaridad inicial fue poco a poco diferenciándose hasta dar origen a través de muchos siglos a las distintas ciencias particulares. Con Descartes y en general, en el Renacimiento, este proceso se fue haciendo claro y radical. Pero la diferenciación no significa ruptura total sino deslindamiento de campos necesarios desde los cuales vuelven a establecerse relaciones necesarias y fecundas. Las grandes filosofías y los sistemas más importantes han surgido de esta relación directa con las ciencias: Platón en relación con las matemáticas, Aristóteles con la lógica y la biología; Descartes con el álgebra y la geometría analítica; Leibniz con el cálculo infinitesimal; Locke y Hume en relación con la psicología; Hegel y Marx en relación con la sociología, la economía y la historia; Husserl con la logística de Frege; Comte en relación con la sociología; Kant en relación con la física, etc.

Pero esta nueva noción de las ciencias en cuanto ciencias descriptivas experimentales implican al mismo tiempo una crítica, y en algunos casos un cuestionamiento radical de la filosofía como forma real y profunda de conocimiento. El ataque viene sobre todo orquestado contra la metafísica desde la nueva lógica científica y desde algunas posturas filosóficas que rechazan este horizonte radical de conocimiento considerándolo como carente de sentido y significado tanto en su contenido, su lenguaje y sus cometidos finales. Esto es lo que hemos llamado el asalto a la razón filosófica.

7.3. El asalto a la razón filosófica

Una característica fundamental de la filosofía europea ha sido su estrecha relación con las ciencias, desde la época de los presocráticos hasta nues-

---

8 PIAGET, Jean, *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, Península, Barcelona, 1978, p. p. 62.

9 HESSEN, J., *op. cit.*, p. 342.

tros días. El itinerario histórico, tal como aparece formulado tradicionalmente, se sintetiza en la afirmación de que las ciencias particulares se han constituido como tales a medida que han delimitado su objeto y método en forma precisa y verificable. De esta manera se fueron independizando poco a poco de su matriz originaria, la filosofía. Este progresivo distanciamiento no fue tan radical en la medida en que antiguamente se entremezclaban en los temas filosóficos asuntos que hoy estudia en forma diferente la ciencia, tales como el origen de la vida, del hombre, la materia, etc. En el pensamiento griego, filosofía y ciencia constituían un todo unitario, más precisamente, la filosofía era el conocimiento riguroso de la realidad.

A raíz de la sistematización del método experimental (Bacon) la diferenciación entre ambos sectores se ha acelerado en la medida en que permitió abordar problemas que considerados originariamente de "naturaleza exclusivamente filosófica" se tornaron susceptibles de análisis empíricos y exactos. El surgimiento posterior de la psicología, la sociología, la antropología física y cultural, sustrajo a la filosofía campos que se consideraban de su exclusiva incumbencia. La cosmovisión a partir de la filosofía se vio quebrantada por el cuadro que ofrecen en sus aspectos parciales las diferentes ciencias. Muchos consideran entonces que la filosofía es una pura ideología, sin razón de ser, museo del conocimiento o prehistoria de la ciencia, de la cual hay que liberarse para acceder a una actitud verdaderamente científica.

Los argumentos anteriores parecían contundentes, era un anacronismo hablar de filosofía de la naturaleza ante el avance de las ciencias fisicoquímicas; anacrónico sostener una *filosofía de la historia* frente a la investigación sociológica, el avance de las ciencias históricas y la antropología cultural; anacrónica resultaba también la *filosofía política* frente a la "nueva ciencia política". Quedaban algunos fragmentos que en los últimos años se han ido sustrayendo del campo filosófico (lógica y epistemología), hasta el punto que la misma función de fundamentar las categorías básicas de la ciencia tiende hoy a remitirse al interior de cada ciencia. En síntesis, parece desalojarse o "vaciarse" de su contenido toda la filosofía. Desplazado su objeto por las ciencias particulares, la filosofía aparece como superflua, como el antecedente especulativo del contenido concreto posterior de cada ciencia en particular.

Al igual que la teología, la filosofía como conocimiento fundante, objetivo, se convirtió en la prehistoria del conocimiento exacto, verificable. Así

surge, entonces, el *cientificismo* como absolutización de la ciencia, en cuyo nombre decretaba la muerte de la filosofía al quedar reducida a ideología, a pesar de que ya se hablaba de la "muerte misma de las ideologías".

Los jalones decisivos de dicho enjuiciamiento podemos verlos en las corrientes positivistas, neopositivistas y ciertas versiones del marxismo. Ya no se trataba simplemente de la *inutilidad práctica* de la filosofía sino de su inutilidad teórico-cognoscitiva.

La unica función que se le asignó fue puramente lingüística, es decir, la forma de plantear correctamente los problemas (neopositivismo) o epistemológica en cuanto a constituir las categorías básicas de toda ciencia (marxismo). Incluso el proceso histórico tradicional de la relación entre filosofía y ciencia se ha visto agudamente cuestionado. La matriz y el determinante en dicha relación no han sido la filosofía sino la ciencia:

> Por lo general se acostumbra a presentar esta solidaridad inicial de la filosofía y de las ciencias como si primero aquella hubiese "abarcado" a éstas, las cuales poco a poco se habrían desprendido de ella. Si se hace desde el punto de vista de las descripciones estáticas, con tal de seriar posteriormente las etapas, esto no es falso. Pero el problema que importa subrayar es dónde está el motor en la sucesión de los sistemas, quedando admitido que la coordinación de los valores constituye la función permanente de la filosofía y que los términos de este problema varían relativamente poco con relación a la evolución del conocimiento; la cuestión que se plantea es la de saber si es el conocimiento integral anhelado por la filosofía el que trajo el de los conocimientos particulares, de tal manera que esos pudieron luego separarse del tronco común bajo la forma de ciencias especializadas o, por el contrario, si fueron los progresos de índole científica (en el interior o el exterior del terreno llamado filosófico, poco importa) los que, obligando a una reflexión siempre renovada sobre el valor así transformado, provocaron el desarrollo de los sistemas[10].

Según este enfoque la filosofía queda reducida a lo siguiente. El conocimiento progresivo y verdadero es asignado sólo a la ciencia, mientras que la filosofía despojada de su ideal tradicional del conocimiento radical y profundo de las cosas queda como una simple sabiduría, o sea la actitud lúcida frente a la realidad. El proceso histórico nos señalaría una evolución paradójica, de una unidad indiferenciada entre ciencia y filosofía a una antítesis radical de las mismas.

10 PIAGET, Jean, *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, Península, Barcelona, 1970, p. 79.

Hemos dicho anteriormente que, en ciertas condiciones, la filosofía puede convertirse en simple ideología pero dicha situación no caracteriza a la filosofía en sí misma. También en ciertas épocas la filosofía abordaba temas que hoy son analizados en forma especializada por las ciencias particulares, pero ello mismo es una situación que favorece tanto a la ciencia como a la filosofía. Con todo, dicho proceso ha dado origen a la mentalidad cientificista donde sólo es conocimiento y verdadero aquello que ha sido rigurosamente comprobado.

Lo paradójico consiste en que el conocimiento científico, para ser tal, debía independizarse de la filosofía.

> De esta experiencia histórica se desprendió una idea, valedera hasta una nueva orden para el mundo físico; la ciencia positiva adquiere un dominio del conocimiento en la medida en que se libera de toda injerencia filosófica. El cientificismo ha tratado de extender esta afirmación a las ciencias biológicas y humanas, preconizando una biología mecanicista, una psicología objetivista, una historia empírica y una sociología cosista y descriptiva. Si tiene razón de ser, este enunciado, hay que liberarse, de la filosofía. Pero si por el contrario, la filosofía aporta realmente verdades acerca de la naturaleza del hombre, entonces toda tentativa de eliminarla altera necesariamente la comprensión de los hechos humanos. En este caso, las ciencias humanas deben ser filosóficas para ser científicas[11].

Se trata, por tanto, de rehacer la relación dialéctica entre ciencia y filosofía, que no puede ser fundada con eficacia más que desde la perspectiva de la praxis, de la realización total del hombre.

Las ciencias, tanto de la naturaleza como las del espíritu, deben estar orientadas al servicio del hombre y la transformación del mundo, pues de hecho sirven actualmente para dominar o liberar. Tal horizonte debe proporcionarlo una filosofía que esté atenta y en estrecha relación con los avances de la ciencia, estableciendo una sólida intercomunicación (imposibilitada hoy por la estructura misma de las facultades de filosofía que sólo conocen de la ciencia "los textos"), que supere las barreras artificiales de campos "estrictamente" vedados a la filosofía o a la ciencia y sin que se forme una "competencia" de conocimientos sino que constituyan una red de problemáticas comunes en perspectivas diferentes que implican mutuo diálogo, confrontación y solidaridad. Se trata, por tanto, de fundamentar el carácter interdisciplinario de la investigación y la reflexión, una comunidad de búsqueda entre filósofos y científicos.

11 GOLDMAN, Lucien, *Las ciencias humanas y la filosofía*, Amorrortu, *Bs. As.*, *1978*, *p. 7*.

No se trata ya de oponer esquemáticamente filosofía y ciencias, sino de articular temas e investigaciones en distintos niveles de reflexión y de métodos que pueden lograr una visión más compleja y multifacética de la realidad, que supere la pobreza de una filosofía alejada de las ciencias y el raquitismo de una ciencia sin perspectiva filosófica.

Tal es el hecho, el horizonte que a partir de la praxis, de nuestra realidad, podemos prospectar para una articulación nueva entre ciencia y filosofía al servicio de la liberación del hombre latinoamericano. De sobra conocemos la "utilización" de los avances científicos y técnicos en las guerras colonialistas (en la guerra del Vietnam, por ejemplo, los dispositivos bélicos fueron resultado del avance en la biología, la química, la física... incluidas la psicología y la sociología) o su ideologización con fines claramente políticos (las teorías "científicas" de la raza superior, la "superioridad" en inteligencia del blanco, la innata "inferioridad" de la mujer, etc.).

Ciencia y liberación son la perspectiva fecunda y la guía metodológica para un replanteamiento radical de una filosofía, de la ciencia desde la perspectiva latinoamericana.

7.4 Filosofía-ciencia-sociedad

El cientificismo desconoce los presupuestos sociales de toda práctica científica y la estrecha relación entre el desarrollo del conocimiento en general y el desarrollo material de la sociedad. Hoy existe, por el contrario, una cierta "sacralización del científico" y de la ciencia presentados como nuevos ascetas "más allá del mundanal ruido" y libres de toda contaminación ideológica o "ambiental". El científico se presenta como el nuevo héroe, totalmente dedicado a la "investigación pura", en una actividad enteramente "desinteresada" y al margen, por tanto, de los conflictos sociopolíticos. Así, el laboratorio representa el nuevo monasterio de la reflexión pura, de la práctica absolutamente objetiva.

Debemos observar, sin embargo, que el avance de la ciencia no surge sólo a partir de las ideas o del ingenio del científico sino que su actividad se

correlaciona con las necesidades sociales e históricas que suscitan una serie de *desafíos*, que colocan el presupuesto básico a partir del cual los *inventos* van a dar una respuesta motivada socialmente.

Con el inicio y el desarrollo del capitalismo, la relación entre *ciencia-producción* ha llegado a su momento más culminante. Ya no se trata sólo de la aplicación de la ciencia al campo de la producción sino que se ha convertido en el eje central de la producción, tal como se evidencia en el proceso creciente de automatización y de cibernética. Dicha relación aumenta el carácter social de la economía (lo cual agudiza más la contradicción principal del capitalismo: producción social, apropiación privada) cuyo eje es la ciencia convertida en el principal medio productivo, lo cual rompe cada día el mito de una práctica científica alejada de todo interés práctico. Más aún, en virtud de dicha correlación tal práctica conlleva en sí misma las contradicciones de la sociedad orientada a la competencia y el egoísmo, que incluye la *misma carrera armamentista.*

> En el período de expansión que conocemos actualmente, asistimos a un proceso de aceleración del progreso técnico, de verdadera revolución tecnológica, para el que el término de segunda o tercera revolución industrial no es del todo adecuado. En realidad, nos encontramos delante de una transformación casi ininterrumpida de las técnicas de producción, y este fenómeno es más bien un subproducto de la permanente carrera armamentista, de la guerra fría en que estamos instalados desde el fin de la Segunda Guerra Mundial... En efecto, si se examina atentamente el origen del 99% de las transformaciones de las técnicas aplicadas a la producción, se verá que este origen es militar, se verá que se trata de subproductos de las técnicas nuevas que se aplican en primer lugar en el terreno militar y que, después, encuentran a más o menos largo plazo su aplicación en el terreno productivo, en la medida en que entran al dominio público[12].

La pretendida autonomía de la investigación científica y tecnológica se ve radicalmente contrastada por la estrecha relación en el capitalismo, entre ciencia y producción. La mayor parte de las revoluciones tecnológicas que continuamos viviendo en el campo industrial, y de la técnica productiva en general, son subproductos de la carrera armamentista, de la industria militar. La aparente "neutralidad de la ciencia" que ha sido forjada como un mito de la mentalidad cientificista y que ha querido desalojar a la filosofía del campo de constitución de la ciencia ha tenido un alto precio: encubrir la relación ciencia-producción-armamentismo-neocolonialismo.

---

12 MANDEL, Ernest, *Introducción al pensamiento económico de Marx*, p. 83.

Una filosofía crítica de la ciencia debe tener como punto de partida el carácter social de la misma, la crítica de sus utilizaciones o sus repercusiones políticas, tal como se dan, de hecho, en las prácticas de expansión o de dominio.

A nivel sociológico, por ejemplo, la teoría funcionalista ocultó los mecanismos de la dependencia y la explotación para la explicación del subdesarrollo latinoamericano. Tal postura histórica nos evidencia con mayor claridad los *presupuestos ideológicos* que se colocan en la base anterior a toda práctica científica concreta.

7.5 Ciencia, filosofía y valores

La "objetividad" del conocimiento científico se ha convertido en uno de los baluartes de quienes defienden la total autonomía de la ciencia y ello implica metodológicamente la "eliminación" de todo juicio de valor.

Como ideal, la objetividad ciertamente debe constituir un esfuerzo constante, imprescindible en el conocimiento adecuado de la realidad, pero medianamente alcanzable sólo en determinadas condiciones. Es muy frecuente resaltar sólo las condiciones personales del investigador (conocimiento profundo de las técnicas investigativas, cualidades morales de quien indaga y busca sólo la verdad, etc.), descuidando una serie de factores que se colocan más allá de la buena voluntad del investigador.

La discusión se plantea hoy en el campo particular de las *ciencias humanas*, dado que las ciencias de la naturaleza tienen tácita unanimidad con respecto al ideal de la objetividad, donde el investigador debe esforzarse por llegar a una imagen adecuada de los hechos, evitando toda deformación debido a sus simpatías personales.

> En realidad, hoy sabemos que la diferencia entre las condiciones de trabajo de los "físicos, químicos, fisiólogos" y las de los sociólogos o de los historiadores no es de grado sino de naturaleza; en el punto de partida de la investigación física o química hay un acuerdo real e implícito entre todas las clases que constituyen la sociedad actual acerca del valor, la naturaleza y el fin de la investigación. El conocimiento más adecuado y eficaz de la realidad física y química es un ideal que no roza, en el día de hoy, ni los intereses ni los valores de ninguna clase social... Por el contrario, en las ciencias humanas, la situación es diferente. Porque

si el conocimiento adecuado de los hechos no funda lógicamente la validez de los juicios de valor, es cierto, por el contrario, que favorece o desmerece psicológicamente esta validez en la conciencia de los hombres[13].

Por tanto, los preconceptos de la investigación científica se refieren a la problemática de las ideologías y a sus factores conscientes o inconscientes de la producción.

Por esto es importante recordar, una vez más, que en el dominio de las ciencias humanas el deseo de comprender la realidad exige, de parte del investigador, el valor de romper con los prejuicios conscientes o implícitos y recordar siempre que la ciencia se hace, no en la perspectiva de tal o cual grupo particular ni en una posición exterior y pretendidamente objetiva, que supone la eternidad de las estructuras fundamentales de la sociedad actual, sino en la perspectiva de la libertad y la comunidad humana, la perspectiva del hombre y la humanidad[14].

La ciencia como práctica tiene una dimensión necesariamente social y, por lo tanto política, que se inserta en la perspectiva de una praxis de la dominación o de la liberación. En este sentido la *objetividad* puede ser ambigua. Significa para algunos encubrimiento de las implicaciones sociales de la ciencia, mientras que para otros se revela como ideal fecundo de conocimiento y acción en función de la humanidad. "Está claro, para todos, que las ciencias fisicoquímicas y naturales, aún desinteresadas, sirven para dominar y transformar el mundo. Por el contrario, en las ciencias sociales el hecho de que importantes grupos sociales tengan interés en mantener el orden social existente y en impedir toda transformación social, actúa en la naturaleza misma del pensamiento histórico y sociológico[15]. Se impone de nuevo, por tanto, la vinculación entre filosofía y ciencia a nivel *ético y axiológico* como punto de partida para una reflexión sobre la ciencia, que respetando su autonomía específica, la haga consciente de sus nexos con la sociedad, con el proyecto global del hombre y con la transformación constante de la historia.

Estamos pues, lejos del investigador puro, de la objetividad pura, del investigador que sólo *comprueba* la realidad sin insertar dicha visión en una actitud práctica de transformación. Implica en consecuencia, superar el estrecho y creciente predominio de la mentalidad cientificista que supone como condición de la objetividad y de la verdad reducir el estudio de lo humano a simple categoría de "cosa-objeto", la subordinación de la razón a los "datos puros" que implican en último término la aceptación de que el mundo actual es mejor y el único de los mundos posibles.

13 GOLDMAN, Lucien, *op. cit.*, p. 26.

14 *Ibíd.*, p. 63.

15 *Ibíd.*, p. 68.

7.6 Problemas actuales de la relación entre ciencia y filosofía

Existe, sin duda, una tensión entre las ciencias actuales y la filosofía que se presenta a veces en forma radical cuando desde algunas posturas se considera que el real y único conocimiento es el de las ciencias, mientras que la filosofía sería sólo una simple sabiduría, cuando no una pura ideología o una prehistoria del conocimiento objetivo de las ciencias. En los mejores casos la filosofía se reduce a pura epistemología o a un análisis previo lingüístico riguroso, lógico, que pueda deslindar problemas o seudoproblemas.

Existen hoy, sin embargo, formas extremas en que a partir de la racionalidad científica se pretende cerrar por principio todo discurso o forma que vaya más allá de lo empírico, en especial la dimensión metafísica y teológica. El positivismo es, en el ámbito de las ciencias, una corriente con revestimiento filosófico según la cual no existe otra verdad que la científica, la que es empíricamente verificable y por consiguiente no hay modo alguno de llegar a la verdad al margen de la ciencia. Supone además la afirmación de que la ciencia no está condicionada por valores ajenos a la misma, lo cual significa que los únicos valores que cuentan en la investigación científica son los intrínsecos a la misma ciencia —la objetividad absoluta. Con esto se niega que la elección del objeto de investigación y la aplicación de los resultados obtenidos impliquen valores extracientíficos. Como consecuencia de este dualismo positivista entre valor y ciencia, la reflexión sobre el sentido, la filosofía, la ética, la religión, quedan excluidas de la ciencia, con lo cual se convierten en instancias puramente privadas. Una variante de esta forma de pensar es el pragmatismo, corriente filosófica que no se plantea el problema del sentido total o al menos considera que no es posible dar una respuesta. Ignora, por tanto, la cuestión de la verdad teórica. La verdad y la validez de una teoría radica en su utilidad para conseguir un objetivo determinado. El racionalismo crítico (Hans Albert, Karl Popper) postula que sólo la ciencia y una estrategia concertada que no presuponga dogmatismos e ideologías que planteen el insolucionable problema del sentido total de las cosas, podrá prever en forma crítica una mejora de la sociedad. En forma parecida pero con otros

presupuestos filosóficos el marxismo rechaza la metafísica privilegiando sólo el materialismo histórico como la única forma de interpretación científica de la historia y la sociedad.

En síntesis, la absolutización del conocimiento científico implica siempre un rechazo de la metafísica o al menos una reducción de la pretensión en general de la filosofía como conocimiento riguroso y absoluto de la realidad.

Esta absolutización del conocimiento científico engendra el cientificismo y la mentalidad tecnocrática tan duramente criticados por los pensadores existencialistas y dentro del contexto de las sociedades altamente industrializadas por Herbert Marcuse (véase a este propósito su libro *El hombre unidimensional*).

Los límites de la ciencia se hacen evidentes hoy cuando se analizan sus condicionamientos sociales, políticos e ideológicos al mismo tiempo que se hace una crítica del ideal irrealizable de una supuesta objetividad absoluta. Estos límites y condicionamientos se constituyen hoy en el punto de partida de una filosofía de la ciencia.

Otro problema básico de esta relación compleja y a veces conflictiva entre ciencia y filosofía lo constituye la articulación entre las ciencias y las humanidades. La separación académica entre los dos aspectos ha dado lugar a una serie de reparos y críticas encaminadas todas a una articulación mejor, tendientes a la realización de un trabajo común entre científicos y filósofos (interdisciplinariedad) pero que de algún modo debe reflejarse en los estudios mismos. Sin embargo, todavía predomina el criterio aditivo, que consiste en agregar en las carreras técnicas o científicas algunas materias de humanidades. Piaget considera que sólo se puede hacer buena filosofía como lo demuestran los grandes pensadores al interior de una práctica científica concreta.

> Por el contrario, es esencial preguntarse si aquellos grandes creadores no han sido grandes precisamente porque se apoyaban sobre resultados lógico-matemáticos o de observación metódica, y no sólo sobre esas ideas, a pesar de lo necesarias que estas pueden ser. Si se les compara con Plotino, quien creía aún que las montañas crecen como champiñones, hallamos una pequeña diferencia y esta diferencia es la que olvidan nuestros programas de enseñanza cuando creen poder formar unos filósofos a la usanza sin ninguna preparación científica[16].

16 PIAGET, Jean, *op. cit.*, p. 58.

Mario Bunge va más lejos a postular para la filosofía y sus problemas el mismo método de las ciencias:

> En conclusión: el correcto planteamiento de los problemas filosóficos —su elección y su tratamiento— no difiere, o no debería diferir demasiado del planteamiento correcto de los problemas científicos, por mucho que difieran los temas y las técnicas. Pero esto no es más que un modo ambiguo de decidir que no hay más que un modo de plantear los problemas de conocimiento, ya sea en la ciencia pura, ya en la aplicada, ya en filosofía: no se pueden plantear problemas de conocimiento sino científicamente. Esto puede ser dogmático pero vale la pena intentarlo para ver si cambia la situación de la filosofía[17].

Este absolutismo del método científico en Bunge para la filosofía derivado de su neopositivismo, en el fondo quiere diluir lo filosófico en pura epistemología, al mismo tiempo que borrar la naturaleza de los problemas filosóficos mismos incluida la metafísica que sería un seudoproblema según su concepción. Además, es dogmatizar sobre el método científico, pues éste precisamente en las discusiones actuales de la ciencia se muestra como múltiple y complejo.

Desde Wittgenstein siguiendo el ideal del racionalismo cartesiano y el empirismo inglés se había sentado la tesis de que sólo los enunciados de la matemática y de la lógica y los de las ciencias empíricas pueden tener pleno sentido. Los enunciados que se salen de este ámbito como la filosofía y la teología deben ser tenidos como carentes de sentido y sus problemas como seudoproblemas. Si subsiste algo de la filosofía ésta se reduce a lógica y análisis lingüístico. En igual sentido se afirma Rudolf Carnap para quien se debe proscribir la metafísica de la filosofía porque sus tesis no se pueden justificar racionalmente. Al igual que la física se debe pedir a la filosofía una fundamentación empírico-racional.

Tales posturas en último término se inspiran en el positivismo lógico. En este sentido el mismo Bunge nos estaba señalando el camino de esta orientación: si el método de la filosofía no se inspira en el de las ciencias naturales y si no se comprueban y verifican empíricamente todas sus afirmaciones será imposible para la filosofía que realice grandes y decisivos progresos como en las ciencias naturales y las matemáticas.

17 BUNGE, Mario, *La investigación científica*, Ariel, Barcelona, 1972, p. 244.

El mismo principio de verificación ha sido cuestionado hoy en la obra de Karl Popper cuando afirma que los mismos enunciados empíricos en sí mismos no son verificables, al igual que las leyes de la naturaleza al ser imposible una inducción total y exhaustiva. Nuestro saber a través de la ciencia nunca es de carácter absoluto, es un saber conjetural, crítico, un retículo de hipótesis, una trama de suposiciones (véase su obra *La lógica de la investigación*). Por tanto, el objetivo de las ciencias no es tanto comprobar como desfalsificar las hipótesis y las teorías. A esto se agrega la obra reciente de Thomas Kuhn (*La estructura de las revoluciones científicas*) para quien el avance de la ciencia no se produce por continuas acumulaciones y transformaciones o por continuas falsaciones, sino por procesos revolucionarios, por el cambio de paradigmas desde los cuales se ven y se analizan las nuevas teorías. Los paradigmas —el viejo modelo y el nuevo— no son compatibles entre sí. El viejo paradigma debe dejar paso al nuevo. Así puede entenderse el cambio de la visión del mundo de la física de Newton a la física de Einstein.

> Guiados por el nuevo paradigma, los científicos emplean nuevos aparatos y buscan nuevas cosas. Y, lo que aún es más importante, durante las revoluciones los científicos ven esas otras cosas, esas cosas nuevas, cuando con ayuda de aparatos conocidos vuelven a mirar en sitios que ya antes habían inspeccionado alguna vez. Parece como si toda la comunidad de expertos se trasladase de repente a otro planeta, en el que los objetos conocidos se presenta bajo una nueva luz y otros desconocidos se asocian a ellos. Esto, naturalmente, no sucede del todo así en la realidad: no se da un trasplante geográfico; fuera del laboratorio los acontecimientos cotidianos siguen como hasta ahora. No obstante, los cambios de paradigma inducen efectivamente a los científicos a ver de otra manera el mundo de su campo de investigación. En cuanto que su única relación con este mundo consiste en lo que ven y hacen, bien podemos decir que los científicos, después de una revolución, tienen que habérselas con un mundo distinto[18].

Finalmente, no debemos olvidar la crítica sociocultural de la escuela de Francfort, en donde se desvelan las implicaciones ideológicas de la ciencia y sus intereses (Habermas) y en donde la objetividad absoluta del positivismo lógico es puesta en cuestión al estar de hecho ya condicionada por todo un sistema de relaciones e intereses sociales. Las aplicaciones militares de la ciencia hace que muchos científicos empiecen a preocuparse por el problema de los valores, por los problemas de sentido del mismo avance tecnológico.

18 KUHN, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, Méjico, 1980, p. 123.

En América Latina también se está suscitando una reflexión crítica sobre los usos de la ciencia y de la tecnología que si bien son absolutamente necesarios para el desarrollo y la satisfacción de las grandes necesidades sociales; sin embargo, para que cumplan este cometido deben tenerse en cuenta muchos aspectos extracientíficos que tienen que ver con los procesos sociales y políticos. Se critica por tanto el tecnologismo y la ideología desarrollista y se hacen ver los condicionamientos sociales de la ciencia que para ser realmente tal, debe estar al servicio de la liberación no de la explotación.

En síntesis se critica desde la filosofía el cientificismo y el ideal de una sociedad controlada y dirigida sólo por tecnócratas que no tengan una visión humanista del proceso y el desarrollo integral. Pero estas críticas en nada afectan o no van dirigidas en sí contra el desarrollo científico sin el cual es impensable la sociedad actual y la satisfacción de las necesidades vitales de la humanidad, sino de su ideologización y su absolutización. Para el logro de este enfoque crítico se impone una vez más el trabajo comunitario de los filósofos y científicos, al mismo tiempo que una mejor y mayor aproximación concreta a las ciencias por parte de los filósofos.

SINOPSIS

La ciencia constituye no sólo el perfil de nuestra cultura, sino su mismo fundamento desde la época del Renacimiento influyendo en todos los niveles de la sociedad y en su permanente modificación. El saber en general sufre su impacto lo mismo que la filosofía abocada a su análisis crítico o a su misma anulación desde las posturas cientificistas. El concepto clásico de ciencia desde Aristóteles como ciencia de lo universal, ha sufrido una profunda modificación en las ciencias modernas y está orientada más a una transformación que a un puro saber interpretativo. La unidad de ciencia y técnica al servicio de la producción se establece en el capitalismo y es una de las principales fuerzas productivas de la actual sociedad. Esto implica que el saber científico no es completamente autónomo, que tiene sus presupuestos, que el ideal de la objetividad absoluta encuentra sus límites y que sobre todo sus utilizaciones han sido muchas veces puestas al servicio de prácticas políticas de domi-

nación o de guerra. Este efecto es visto principalmente en América Latina en donde encontramos un escaso desarrollo industrial y tecnológico, producto de relaciones internas y externas de dominación. Al nivel de la filosofía el análisis de la ciencia, de sus métodos, constituye el tema central de casi todas las filosofías, unas orientadas a una absolutización misma del conocimiento científico y otras a una elaboración crítica de sus mismos presupuestos.

LECTURA
CIENCIAS Y FILOSOFIA*

Ubicación de la lectura

Piaget nos plantea una tesis interesante pero muy discutible en el problema de las relaciones entre filosofía y las ciencias pero que al mismo tiempo es compartida hoy por muchos autores: son las revoluciones científicas las que determinan las innovaciones básicas de la filosofía. No se trata principalmente de seguir comentando lo mismo: que las ciencias particulares se fueron poco a poco conformando de su desgajamiento del tronco común de la filosofía sino que en esa relación histórica la dinámica ha estado a cargo del avance mismo de las ciencias. Aún más, las grandes filosofías desde Platón y Aristóteles han estado bajo la influencia de una ciencia fundamental. Tal es en términos parecidos la postura que defiende Althusser respecto a la ciencia de la historia de Marx.

Problematización

La relación entre ciencia y filosofía supone una retrospectiva histórica y un planteamiento teórico acerca de la naturaleza y los métodos diferenciantes entre ambas instancias. Es sin lugar a dudas cierto que

* PIAGET, Jean, *op. cit.*, pp. 56-59.

toda buena filosofía debe tener estrechas relaciones con la ciencia, pero nos preguntamos, ¿cuál es exactamente la diferencia entre el saber de la ciencia y el filosófico? ¿Existen relaciones de subordinación, complementación o exclusión? ¿Es la filosofía sólo una teoría de las ciencias? ¿Se le puede reducir a simple epistemología?

La razón principal e histórica por la que se consideró casi siempre la filosofía como un conocimiento, en nuestra civilización occidental, es que fue durante mucho tiempo solidaria de la ciencia, hasta tal punto que la distinción entre sociedad y filosofía no existía para los primeros pensadores griegos. Cuando los presocráticos se pusieron a pensar sobre lo real según la razón y no ya en el lenguaje simbólico del mito, sus concepciones del mundo participaron a la vez de la filosofía y de la ciencia, con la escuela de Mileto, o de las matemáticas, con el pitagorismo, o de la cosmogonía, etc. Importa, para nuestro propósito, recordar cuán largo tiempo quedó viva esa solidaridad. Pero igualmente importa, antes de desarrollar este tema, notar que se trata de un rasgo mucho más acentuado en el pensamiento occidental que en Oriente. Sin duda no es debido al azar que la filosofía oriental se presente mucho más que la nuestra como una sabiduría, mientras que, precisamente, un desarrollo menor de las ciencias y de las técnicas permitía evitar una polarización demasiado sistemática de los valores sobre el conocimiento.

Por lo general se acostumbra a presentar esta solidaridad inicial de la filosofía y de las ciencias como si primero aquella hubiese "abarcado" a estas, las cuales poco a poco se habrían desprendido de ella. Si se hace desde el punto de vista de las descripciones estáticas, con tal de seriar posteriormente las etapas, esto no es falso. Pero el problema que importa es subrayar dónde está el motor, en la sucesión de los sistemas: quedando admitido que la coordinación de los valores constituye la función permanente de la filosofía y que los términos de este problema varían relativamente poco con relación a la evolución de los conocimientos, la cuestión que se plantea es la de saber si es el progreso del conocimiento integral anhelado por la filosofía el que trajo el de los conocimientos particulares, de tal manera que esos pudieron luego separarse del tronco común bajo la forma de ciencias especializadas, o, por el contrario, si fueron los progresos de índole científico (en el interior o en el exterior del terreno llamado filosófico, poco importa) los que, obligando a una reflexión siempre renovada sobre el saber así transformado, provocaron el desarrollo de los sistemas.

Cuando digo que poco importa si los progresos científicos que, en la segunda hipótesis, habrían provocado la reflexión filosófica, se han realizado gracias a tal autor considerado hoy día matemático, etc., o gracias a tal autor hoy día considerado entre los filósofos, me expongo claramente a la objeción de que, en el segundo caso por lo menos, los filósofos son quienes han encabezado el movimiento. Y, claro está, no sirve para nada decir que al principio ciencias y filosofía estaban indiferenciadas, ya que buscamos precisamente el factor que en medio de esa indiferenciación ha provocado el progreso: ¿una

acción del conocimiento integral (o de su búsqueda) sobre la adquisición de los conocimientos especializados o, por el contrario, una acción de esas últimas, provocan un esfuerzo nuevo de análisis reflexivo sobre la construcción de los sistemas de conjunto? Ahora bien, conviene recordar que no existe diferencia alguna de naturaleza entre los problemas cognoscitivos filosóficos y científicos, sino sólo una diferencia de delimitación o especialización, y sobre todo en sus métodos, sean simplemente reflexivos, sean fundados sobre una observación sistemática o experimental en cuanto a los hechos y sobre rigurosos algoritmos en cuanto a la deducción. Recordado eso, es relativamente fácil o por lo menos posible dentro de grandes directrices saber sobre qué puntos un filósofo ha hecho ciencia o se ha orientado en esa dirección (ya que es ante todo cosa de dirección y no de fronteras en sentido estático) y sobre cuáles no ha hecho más que filosofía. Nos bastarán dos ejemplos:

Cuando Aristóteles dirigía el trabajo de sus trescientos ayudantes para que le proporcionasen los materiales necesarios a su biología, y descubrió así determinados hechos, tales como que los cetáceos son mamíferos y no peces, etc., no cabe duda de que se entregaba a una actividad científica que si bien orientada por unas cuantas reflexiones generales (como es sin duda el caso de todos los creadores), no le condujo a meditaciones solitarias sino al estudio de los hechos, en un contexto de colaboración. Cuando, por el contrario, construyó un sistema, sus ideas sobre la potencia y el acto, su interpretación general de las formas como inmanentes a lo real y ya no situadas en el mundo de las ideas, es seguramente un filósofo. Por lo tanto no es desacertado suponer que la orientación biológica de Aristóteles y la orientación matemática de Platón ponen en evidencia las diferencias esenciales de sus sistemas, aunque eso es cosa secundaria. Por el contrario es esencial preguntarse si aquellos grandes creadores no han sido grandes precisamente porque se apoyaban sobre *resultados* lógico-matemáticos o de observación metódica, y no *sólo* sobre esas ideas, a pesar de lo necesarias que éstas puedan ser. Si se les compara con Plotino[1], quien creía aún que las montañas crecen como champiñones, hallamos una pequeña diferencia y esta diferencia es la que olvidan nuestros programas de enseñanza cuando creen poder formar unos filósofos a la usanza sin ninguna preparación científica.

Descartes es el mejor de los ejemplos en una época en que ciencias y filosofía estaban ya diferenciadas; no porque sea superior a Leibniz, cuya postura era la misma desde el punto de vista que aquí nos ocupa, sino porque él mismo explicó de una manera clarísima las relaciones de trabajo que establecía entre sus actividades filosóficas y científicas: es necesario, decía él, dedicar sólo un día al mes a la filosofía (detalle de nuevo olvidado por nuestros programas de enseñanza) y dedicar los demás a unas ocupaciones como el cálculo o la disección. Ahora bien, si Descartes descubrió la geometría analítica que permite coordinar las grandezas numéricas y espaciales, ¿es gracias a su doctrina general sobre el pensamiento y el espacio, dos substancias que sólo con esfuerzo podía considerar a la vez distintas e indisolublemente unidas?, o ¿podemos pensar que las investigaciones que ocupaban veintinueve o treinta días de sus meses han tenido alguna influencia sobre las concepciones elaboradas en el día que quedaba?

1 Sin querer disminuir el interés de Plotino en filosofía religiosa, pero justamente en un terreno en que la coordinación de los valores lleva la ventaja sobre el alcance cognoscitivo.

Si se admiten esos puntos de método parece incontestable que los sistemas más grandes de la historia de la filosofía, es decir, los que han dado nacimiento a otros sistemas y han ejercido ellos mismos una influencia duradera, han nacido todos de una reflexión sobre los descubrimientos científicos de los mismos autores o sobre una revolución científica propia de su época o inmediatamente anterior: así, Platón con las matemáticas, Aristóteles con la lógica, y la biología, Descartes con el álgebra y la geometría analítica, Leibniz con el cálculo infinitesimal, el empirismo de Locke y de Hume con sus anticipaciones de la psicología, Kant con la ciencia newtoniana y sus generalizaciones, Hegel y el marxismo con la historia y la sociología e incluso Husserl con la logística de Frege. Y, notémoslo a título de contraprueba, los sistemas sin vínculos con las ciencias no han llegado a una epistemología original y todos han puesto el acento sobre la defensa y la interpretación de los valores, en una teología trascendente con Plotino, rigurosamente inmanente con Spinoza o en un idealismo radical con los postkantianos alemanes.

Partiendo así de ese aspecto epistemológico, que es lo que más acerca la filosofía al conocimiento en sentido estricto, es de cierto interés notar que los grandes sistemas deben al tipo de ciencia que ha provocado su orientación epistemológica, no sólo el acento puesto en esta epistemología, lo que cae por su propio peso, sino también la variedad particular de epistemología que han adoptado, lo que es más instructivo.

Problematización

1. *Los filósofos de algún modo pretenden establecer las reglas de juego del pensamiento incluido el saber de las ciencias. Pero:*

   a. *¿Están ellos capacitados si no son al mismo tiempo científicos?*
   b. *¿No es la ciencia la que determina a la misma filosofía ciertas reglas y presupuestos del pensar?*
   c. *¿Acaso no han sido hoy formados dentro de un mundo del que las ciencias sólo son accesibles por las enciclopedias y las grandes divulgaciones?*
   d. *¿Acaso los más grandes innovadores en filosofía no han sido al mismo tiempo grandes versados en las ciencias?*

2. *Los científicos tienden hoy por formación o prejuicio o convencimiento a juzgar negativamente de la filosofía, pero:*

   a. *¿Acaso ellos mismos no utilizan categorías que rebasan sus estudios empíricos?*
   b. *¿Acaso a veces no profesan filosofías implícitas cuando hablan acerca del conocimiento científico y del método de las ciencias?*
   c. *¿Acaso no existen presupuestos anteriores a la ciencia —que existe la realidad, el principio de contradicción etc.— que obligarían a una delimitación del alcance y límites de la ciencia?*
   d. *¿Acaso el saber científico no es por su propia naturaleza no dogmático, sujeto siempre a revisión, verificación, falsación, un saber siempre en constitución, una conjetura probable?*

3. *La filosofía se ufana de haber dado origen a través de la historia a las diversas ciencias particulares. Pero:*

   a. ¿No han sido las revoluciones científicas las que han determinado los grandes cambios en la filosofía como postulan Piaget y Althusser?
   b. ¿No se cuestiona hoy desde las mismas ciencias la validez, sentido y utilidad de la misma filosofía?
   c. ¿No se ha abrogado la ciencia, el campo del verdadero, real, eficaz y objetivo conocimiento del mundo y de las cosas?
   d. ¿No será cierto aquello de las etapas de la sociedad según el esquema de Comte y según la cual estamos viviendo en una fase enteramente positiva, regida por las ciencias?

4. *Y, sin embargo, luego de constituidas las ciencias particulares siempre queda un resto que puede y debe ser abordado en términos filosóficos. Esto significa que:*

   a. ¿La ciencia no puede prescindir de las implicaciones filosóficas?
   b. ¿El conocimiento científico tiene sus límites, sus presupuestos?
   c. ¿La ciencia sigue utilizando categorías que no se pueden fundamentar desde las ciencias mismas?
   d. ¿Hoy más que nunca se necesita una filosofía crítica de la ciencia de sus métodos, de su forma específica de conocimiento? ¿Reconocer la legitimidad y la validez de otros saberes y discursos? ¿La superación de los enfoques predominantes hoy del positivismo y el neopositivismo? ¿De la validez de una nueva metafísica de las ciencias?

5. *Da la impresión de una más estrecha relación y colaboración interdisciplinaria entre filósofos y científicos. Esto implica que:*

   a. ¿Todo filósofo deberá ser experto al mismo tiempo en una ciencia particular?
   b. ¿Que todo científico debería tener una mayor capacitación y formación filosófica?
   c. ¿Que el filósofo no debe contentarse con una información de segunda sobre las ciencias y sus métodos?
   d. ¿Que el científico debe tener más conciencia de los presupuestos, categorías e implicaciones de su misma práctica?

Bibliografía

ALTHUSSER, L., *Curso de filosofía para científicos,* Laia, Barcelona, 1974.

AYER, J., *Filosofía del siglo XX,* Grijalbo, Méjico, 1984.

BUNGE, Mario, *La ciencia, su método y su filosofía,* Siglo XX, Bs. As., 1977.

———, *La investigación científica,* Ariel, Barcelona, 1972.

EINSTEIN, Albert, *La física, aventura del pensamiento,* Losada, Bs. As., 1983.

HESSEN, J., *Teoría del conocimiento,* Losada, Bs. As., 1980.

KHUN, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas,* FCE, Méjico, 1983.

KUNG, Hans, *¿Existe Dios?,* Cristiandad, Madrid, 1984.

PIAGET, Jean, *Sabiduría e ilusiones de la filosofía,* Península, Barcelona, 1973.

———, *Naturaleza y métodos del conocimiento científico,* Proteo, Bs. As., 1972.

PIAGET y otros, *Epistemología de las ciencias humanas,* Proteo, Bs. As., 1974.

PASSMORE, John, *Cien años de filosofía,* Alianza, Madrid, 1980.

SANCHEZ VASQUEZ, *Ciencia y revolución,* Alianza, Madrid, 1980.

8

FILOSOFIA E HISTORIA

Objetivos específicos

1. Señalar la historicidad y la dimensión social de la vida humana como soportes básicos de toda comprensión y teoría de la historia.
2. Analizar algunas tesis de Luis Althusser en contra de todas las interpretaciones no marxistas de la historia.
3. Enfatizar el problema del sentido, la unidad y la estructura de la historia como cometidos centrales de una filosofía de la historia.

Problemática

La historia, al igual que la política, constituyen otro campo de combate entre las filosofías de la historia y las ciencias históricas. Sin embargo, el punto de partida hoy lo constituye la sensibilidad creciente del hombre actual respecto a la historia y sus dimensiones.

El hombre es en su raíz un ser histórico, un ente social cuya esencia constitutiva es la misma temporalidad. Pasado, presente y futuro se revelan como instancias unitarias en el devenir mismo del hombre y de la historia colectiva de la humanidad. Pero la historia designa tanto lo acontecido como su conocimiento dando lugar a la distinción entre la historia real y la historiografía.

Según Heidegger, la base de la historia y de la misma historiografía es esta estructura temporal del hombre. Este propiamente no es que esté en el tiempo sino que él mismo es en su esencia tiempo, temporalidad. Por otra parte, la historia de las ideas conoce desde los semitas y San Agustín múltiples interpretaciones de la historia hasta las modernas de Marx, Toymbee, Spengler, Jaspers, etc., que quieren descifrar una cierta unidad y sentido de la historia. El marxismo reivindica una interpretación científica y Althusser enfatiza que en esto radica la revolución teórica de Marx; haber hecho una ruptura con todas las anteriores visiones de la historia las cuales serían simples ideologías sin fundamento real, objetivo. De todos modos cualquier visión de la historia de natu-

raleza filosófica tenderá a un desciframiento unitario y de sentido del total del devenir humano. De ahí que los problemas acerca del sentido, de las leyes y del sujeto de la historia aparezcan como problemas centrales de una filosofía de la historia.

"El pueblo de Israel fue el primero que adquirió esa conciencia de la historicidad del ser humano aunque es cierto que antes que él existen conatos de historia escrita en otros pueblos. Pero los israelitas fueron los primeros en encontrar esa visión de la mutabilidad de todas las situaciones humanas; se dieron cuenta de la trascendental importancia que lo imprevisible del futuro tenía para el sentido de todo suceso presente. Hoy puede considerarse como opinión generalmente admitida, que el pensamiento histórico, cualidad esencial hasta nuestros días del espíritu occidental, tiene su origen en Israel, es decir, aquella forma de clavar su esperanza en un futuro, del que esperaban lo que todavía no era, y en la manera de entender todo acontecimieno como un fenómeno de imposible repetición, como algo irreparable e insuperable de las aguas del tiempo hacia el océano del porvenir"[1].

"No hay realidad más esencial para cerciorarnos de nosotros mismos que la historia. Esta nos abre el vastísimo horizonte de la humanidad, nos aporta el contenido de la tradición en el que se funda nuestra vida, nos suministra los patrones para medir lo presente, nos libera de la vinculación inconsciente a la propia época, nos enseña a ver el hombre en sus más altas posibilidades y en sus creaciones imperecederas"[2].

"La historia universal no es, pues, innecesaria. No es un obstáculo que haya que salvar a la carrera o una realidad que deba reducirse a otra considerada como más fundamental. Es una realidad tan efectiva, que el 'más allá' buscado hace con ella lo que, según Hegel, hace el proceso dialéctico: conservarla a la vez que suprimirla. La historia universal se

1 PANEMBERG, Wolfarth, *El hombre como problema.*

2 JASPERS, Karl, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia.*

convierte de este modo en un camino, pero en un camino tan indispensable como la posada. Si el viajero que llega a ésta se instala en ella definitivamente, lo hace con el bagaje de la historia universal"[3].

"Marx fundó una ciencia nueva: la ciencia de la historia. Voy a echar mano de una comparación. Las ciencias que conocemos están instaladas sobre algunos grandes 'continentes'. Dos continentes se habían abierto al conocimiento científico antes de Marx: el continente-matemáticas y el continente-física. El primero a través de los griegos (Tales), y el segundo gracias a Galileo. Marx abrió al conocimiento científico un tercer continente: el continente —historia... Es éste el mayor escándalo teórico de la historia contemporánea: en su gran mayoría los intelectuales cuya 'profesión' es, sin embargo, ésta (especialistas en ciencias humanas, filósofos), no han sabido reconocer realmente o se han negado a reconocer el inusitado alcance del descubrimiento de Marx, condenado y despreciado por ellos, y al que desfiguran cuando tratan de él"[4].

"Toda investigación —y no en último término la que se mueve dentro del círculo de la central pregunta por el ser— es una posibilidad óntica del 'ser ahí'. El ser de este encuentra su sentido en la temporalidad. Pero esta es a la par la condición de posibilidad de la 'historicidad' como una forma temporal de ser del 'ser ahí' mismo prescindiendo de si éste y cómo éste es un ente 'en el tiempo'. La determinación 'historicidad' es anterior a lo que se llama historia (gestas de la historia mundial). Historicidad quiere decir la 'estructura del ser' de 'gestarse' del 'ser ahí' en cuanto tal, sobre la base del cual, antes que nada, es posible lo que se dice una 'historia mundial' y pertenecer históricamente a la historia mundial"[5].

"La temporalidad es, evidentemente, una estructura organizada y esos tres pretendidos 'elementos' del tiempo: pasado, presente, futuro,

3 FERRATER MORA, José, *Cuatro visiones de la historia universal.*

4 ALTHUSSER, Louis, *La filosofía como arma de la revolución.*

5 HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*, FCE, Méjico, 1974.

no deben encararse como una colección de 'data' cuya suma haya de efectuarse, por ejemplo, como una serie infinita de 'ahoras', de los cuales unos no son aún y otros no son ya, sino como momentos estructurales de una existencia concreta"[6].

6 SARTRE, J. P., *El ser y la nada*, Losada, Bs. As., 1970.

Glosario

Comprensión: En el mismo sentido sería la forma específica del conocimiento en las ciencias humanas orientada a la intelección de las significaciones y las diversas intencionalidades.

Distensión: Tensión excesiva.

Explicación: Dentro del enfoque clásico de Dilthey, sería el análisis propio de las ciencias naturales con base en la causalidad y las leyes constantes de los fenómenos.

Historia: Hoy posee un doble significado, pues se puede referir al conocimiento de los hechos humanos (Historia *rerum gestarum*) o a los hechos mismos en conjunto o la totalidad de ellos (*res gestae*).

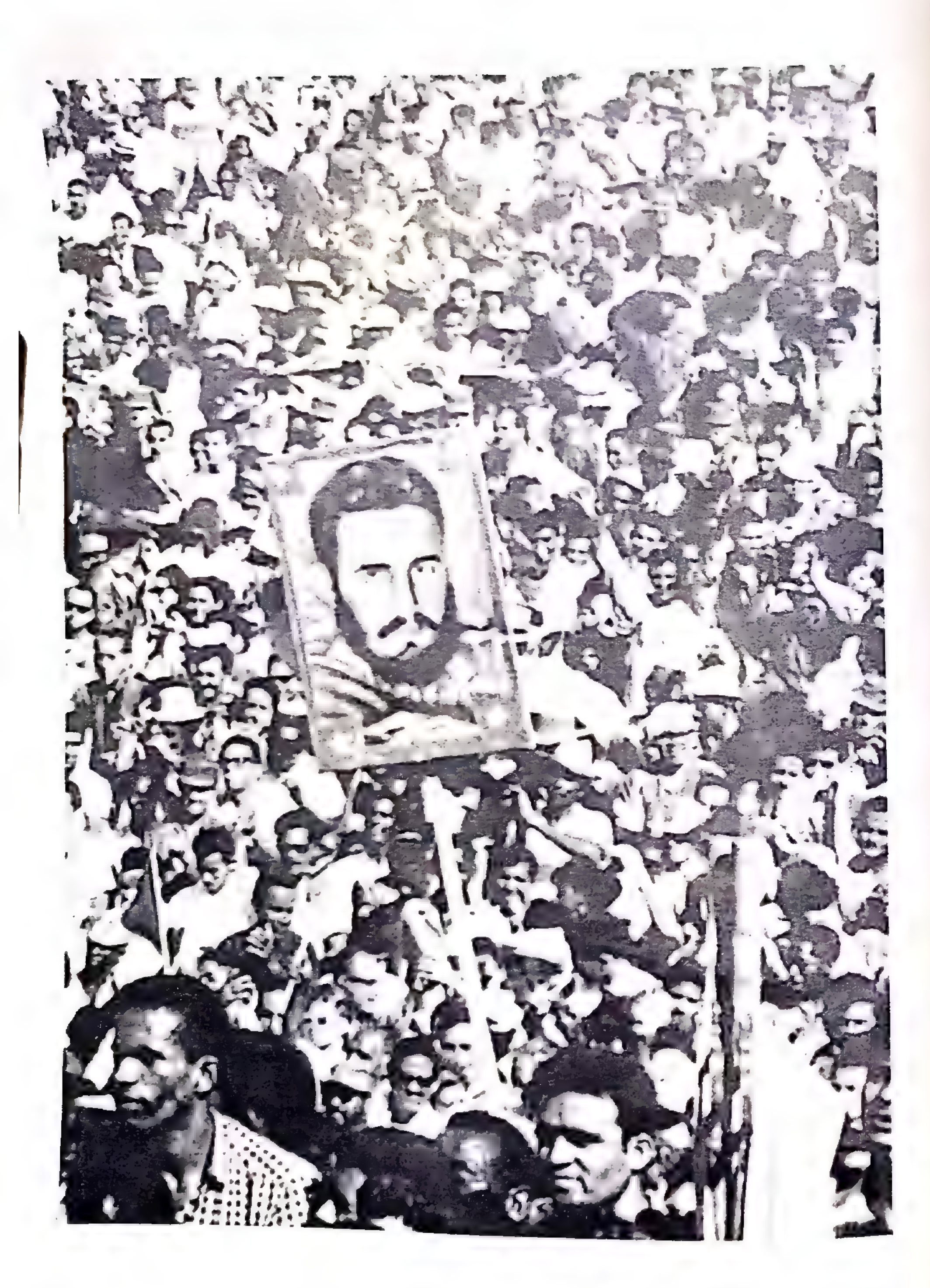
Historicidad: El modo de ser del mundo histórico o de una realidad histórica cualquiera. También señala al hombre como ente histórico.

Historicismo: En su acepción más general, es la corriente filosófica que afirma que la realidad es historia y que todo conocimiento es conocimiento histórico.

Historiografía: Se refiere el conocimiento histórico en general o el conjunto de las ciencias históricas.

Inextricable: Difícil de resolver.

Ortodoxia: Canon supuesto de verdad dentro de un sistema de pensamiento.



El primer gran filósofo y teólogo de la ciencia, San Agustín, fue a la vez el primer gran visionario de la historia universal.

Ferrater Mora

Situación

El estar inauténtico en la cotidianidad es un estar sin conciencia de la historia. Lo único que existe son las referencias cronológicas: el ayer, el hoy y el mañana referido a las preocupaciones e intereses inmediatos. Para muchos individuos el mundo parece que hubiese empezado ayer y lo que existe aparece con una consistencia inmodificable. Se trata de una conciencia histórica atrofiada: sus perfiles son dados por los acontecimientos-noticia, el transcurrir de los años y el seguimiento anecdótico de los recuerdos, para los cuales el tiempo todo lo devora y lo sustenta.

8.1 Dimensión histórica de la vida humana

El hombre actual tiene cada vez más una profunda sensibilidad histórica manifiesta en la conciencia lúcida de la fugacidad del tiempo y de las instituciones. Esta sensibilidad ha formado una cierta conciencia de universalidad, de impacto y recepción a todos los fenómenos y manifestaciones de la historia actual acorde con el proceso vigente de socialización en gran parte dinamizados por los medios de comunicación social. Debido a esto existe hoy una resonancia mundial de hechos y procesos que marcan el hecho irreversible de una unidad del mundo y de la historia en un destino común que nos hace responsables de su éxito o fracaso.

Esta sensibilidad histórica ha sido formada por una serie de elementos históricos, doctrinales; no se trata sólo de una toma de conciencia mayor respecto a la dimensión histórica y social del hombre, sino que la marcha concreta de la historia empuja al hombre a su reconocimiento no sólo filosófico sino práctico, real. Se trata en el fondo de una dinámica de la cultura que dentro de la concepción de Teilhard de Chardin nos encamina a la planetización.

La historia, en efecto, durante los últimos siglos conoce un aceleramiento de su dinámica debido, en primer lugar, a las grandes innovaciones tecnológicas, y lo que significó la revolución industrial en todos los niveles, no solamente el económico. La cantidad de inventos y nuevos usos tecnológicos entran en una etapa ininterrumpida de perfeccionamientos, según la dinámica del capitalismo que no puede subsistir sino a condición de estar revolucionando en forma constante las fuerzas productivas.

A esto se agrega el impacto histórico de las revoluciones liberales-burguesas y en este siglo las revoluciones socialistas de cuño marxista que de algún modo agudizan esta conciencia de cambio y finitud introducidas principalmente por los efectos de la Revolución Francesa. La cultura tecnológica actual acelera los cambios y nos introduce en un vaivén permanente cuyos efectos no siempre son positivos.

Desde el punto de vista doctrinal, el horizonte de la historia y de la historicidad corresponde a formas modernas de pensamiento, aun cuando hay que reconocer el influjo decisivo del cristianismo y del pensamiento bíblico para una mejor intelección de lo histórico. Las teorías de Dilthey, las discusiones sobre la naturaleza de las "ciencias del espíritu", el pensamiento de Marx, los análisis iniciales de Heidegger, Sartre, Jaspers... jalonan desde filosofías diferentes una profundización de la estructura social e histórica de la vida humana.

Lo fundamental de estas aportaciones consisten en subrayar la estructura temporaria del hombre mismo, es decir, lo decisivo no es la ubicación del hombre dentro de la historia sino la comprensión y ubicación de ésta desde la temporalidad del hombre. No es que el hombre esté simplemente en el tiempo sino que él es tiempo, temporalidad y esta estructura es originaria, constituyente tanto de la historia social como del conocimiento histórico. De ahí que el ser del hombre no debe comprenderse como una cosa que es sino como alguien que deviene y existe realizándose, como un proceso de temporalización en una dialéctica unitaria de pasado, presente y futuro.

> **Ese proyectarse, comprenderse como porvenir, constituye justamente el futuro. Pero existir es, a la vez, encontrarse arrojada a una existencia que no se ha escogido y asumir esa existencia como culpable. Para ello es necesario que el existente pueda ser su ya sido, pueda retroceder hacia sí. El hombre no puede dirigirse hacia su porvenir sin volverse hacia lo que ya ha sido. Esta capacidad de reversión constituye el pasado. Finalmente, retrocediendo hacia sí con vistas a lo porvenir, el ser resuelto en la situación sólo es posible haciéndose presente en tal situación[7].**

En este análisis de Heidegger se centra su caracterización del ser específico del hombre del cual la historicidad sería una dimensión ya tratada y mencionada por los análisis de Dilthey.

---

7 URDANOZ, Teófilo, *Historia de la filosofía*, t. VI, BAC, Madrid, 1973 p. 541.

8.2 La historicidad[8]

Una comprensión profunda de la historia supone precisamente un análisis del hombre como ser fundamentalmente histórico, como un ente temporal. Esta indagación previa de las estructuras concretas del hombre nada tiene que ver con las posiciones teóricas del relativismo o el historicismo.

> Porque sólo se da historicidad allí donde un ente tiene como cometido su propia *esencia* permanente. Allí donde la esencia siempre ha "sido", como la base, de ningún modo dada como tarea, de una realización que propiamente no hace sino huir de sí misma, no puede haber historia. La verdadera y auténtica historicidad de un ente significa, precisamente, que una inderogable *esencia permanente* domina y fundamenta esta historicidad y justamente en ella se convierte en tema. Por otro lado, el ser dado así mismo en esencia, que se hace posible por la trascendencia, es la propia donación de esta esencia en la historia. El mismo proceso que ocurre al margen de la historia. Si al hombre le fuera posible realizar la experiencia de lo trascendente, fuera y al margen de la historicidad, es decir, al margen de un encuentro pasivo, imprevisto e indisponible con el mundo, entonces ciertamente podría llevar a término su "esencia metafísica" al margen independientemente de la historia[9].

Intentos de una experiencia de lo trascendente fuera de la historia se han dado (ciertas formas de espiritualismo, tendencias panteístas, budismo), pero fracasan cuando el hombre, al tratar de realizar sus posibilidades, se encuentra con el mundo y las cosas como dato previo, constitutivo de su propio estar en el mundo. Sin embargo, en la filosofía griega, el tiempo es visto como un accidente, como la imperfección y la degradación del ser, la antítesis de la perfección. Lo histórico se asimila a lo contingente, a lo provisorio, al orden de los fenómenos que pueden acontecer o no, porque detrás de ellos se impone un orden necesario, inmutable, el mundo de las esencias que por ser tales se sustraen a la temporalidad y al devenir.

¿En qué consiste más particularmente este agudo sentido de la historia que caracteriza a la conciencia contemporánea? En primer lugar, digamos que:

> La temporalidad significa la conciencia de no existir en un presente "cerrado", sino necesariamente "abierto" a un pasado que la funda y un futuro que, expectante, la llama. Pero la historicidad es algo más; es el hecho de una conciencia que descubre en ese pasado ciertos hechos históricos (concretos, singulares, acontecimientos individuales) que son la fuente de significación de la existencia actual, y no sólo de significación sino fuente de la misma existencia[10].

8 Extractos de mi libro *Teología de la historia*, USTA, Bogotá, 1984.

9 FEINER, Loyer, *Mysterium salutis*, t. I, Cristiandad, Madrid, 1975, p. 62.

Esta distensión del tiempo, en el que no es posible una absolutización de alguno de sus momentos —pasado, presente, futuro— nos hace patente la compleja unidad de la existencia personal y colectiva: nacemos insertos en una tradición histórica que nos condiciona y que, de alguna manera, enmarca las condiciones iniciales de nuestro ser y de nuestra acción. Esto no significa, empero, que la actitud del hombre ante la tradición histórica sea puramente estática y contemplativa. Simplemente nos revela el hecho de una gradual evolución y madurez de la conciencia histórica y del sentido de la solidaridad. Sentirnos referidos a una tradición histórica es detectar los vínculos que, de una manera u otra, explican nuestra circunstancia actual, el hilo conductor sin el cual ni siquiera podríamos criticar el pasado. Esta dimensión retrospectiva, esta captación de un pasado que nos unifica y nos fraterniza, coincide a su vez con el proceso creciente de socialización, con el irreversible proceso de interdependencia creciente de las culturas, las ideas, los valores, las instituciones, creando así por primera vez las condiciones materiales para una verdadera historia universal.

Todo sucede como si los viejos sentimientos de la solidaridad universal hubieran encontrado al fin su sentido en la conciencia aguda de la historicidad del hombre contemporáneo. Este sentimiento, por lo demás, nos lleva a replantearnos las exigencias de una vida en común: el compromiso de una existencia en donde todos somos responsables unos de otros. Responsabilidad, por tanto, no sólo de nuestros actos personales sino también de sus implicaciones en los demás. Una vida aislada es ya una completa imaginería. Una existencia fecunda es aquella que capta sus reales vínculos con el pasado, con los otros e instaura, por lo tanto una solidaridad real con la historia entera y su legado.

Sentirnos deudores del pasado es reconocer que lo que hoy somos se lo debemos a otros que se han esforzado y han luchado, así su intención no haya sido de carácter altruista —la gran cultura de los griegos materialmente estuvo cimentada en la economía esclavista— y esto afecta las raíces de todo

10 DUSSEL, E., *El humanismo semita*, Eudeba, Bs. As., 1969, p. 89.

el proceso cultural: aprender algo es empezar a dialogar y discutir con el patrimonio acumulado durante siglos en el terreno de las técnicas, las ciencias, la filosofía, el arte... aprender a filosofar, por ejemplo, es iniciar un diálogo fecundo con los grandes pensadores de la humanidad que han explicitado a su modo particular gran parte de los problemas y experiencias que actualmente también confrontamos en circunstancias diversas. Esta ley es de carácter universal en la medida en que el mundo y su entorno no se nos dan en términos de una materia bruta, incontaminada, sino como una materia largamente trabajada, como un entorno humanizado a través de miles de años y de generaciones enteras. ¿Acaso serían posibles los viajes espaciales si no mediara el desarrollo técnico progresivo de la humanidad durante más de un millón de años? Estamos pues irremediablemente cobijados por una tradición que nos define y nos entrelaza. Somos estructuralmente herederos históricos de un patrimonio lleno de aciertos y fracasos, aun en el plano de la organización sociopolítica (si los hombres de hoy gozamos de una mayor cobertura democrática lo debemos, en gran parte, a las luchas seculares entre los diferentes grupos sociales y a todos aquellos que han ofrendado su vida por un ideal generoso de justicia y libertad).

Pero esta conciencia del pasado y de nuestra solidaridad que emerge de la historicidad no se agota en esta dimensión. El pasado es siempre un pasado histórico: lo recibimos como legado, no como destino. También nosotros debemos darle una impronta personal a la historia y a la cultura. La fidelidad a los demás no consiste sólo en preservar y rescatar una tradición, sino en recrearla y aumentarla. La vida social no tendría sentido si sólo fuésemos soportes de un patrimonio que se conserva como un museo, en donde el culto a los muertos fuera más importante que el destino de los vivos. Si el hombre es también el conjunto de sus posibilidades, si el hombre está abierto radicalmente al futuro, sólo el sello de un trabajo y de una praxis creadora nos permitirán contribuir modestísimamente en aquella odisea penosa que es la historia.

Pero la solidaridad con el pasado y la visualización del futuro no pueden constituirse en un escape frente al presente, frente al empeño de un compromiso aquí y ahora. Es lo que yo hago ahora lo que debe centrar mi atención, mi seriedad, el sentido de mi vida. Pero sabiendo que mi acción en el presente no es auténtica más que en relación dialéctica con el pasado y en la perspectiva del futuro. En este horizonte es comprensible la famosa afirmación de Sartre: "Cuando yo elijo, elijo por todo el mundo, soy responsable de algún modo del pasado y del futuro del mundo".

Pero esta inextricable solidaridad no es, en modo alguno, una solidaridad angelical, irénica, no está hecha sólo con los mejores sentimientos altruistas. Ella implica aquello que Hegel llamaba el lado negativo del trabajo, el aspecto necesario de la alienación: la lucha, la contradicción; es una solidaridad al interior una historia real y, por lo tanto, conflictiva.

Estos tres momentos solidarios implicados en la historicidad, se dan a su vez para reafirmar la estructura específica del hombre: que el hombre sea el autor y el actor de la historia no es un hecho fortuito sino esencial; la historicidad define la manera propia como el hombre existe-en-el-mundo. La toma de conciencia de este hecho es lo que define en cierto modo al hombre contemporáneo y lo diferencia marcadamente con respecto a otras épocas, constituyendo el *ethos*, el clima espiritual de los nuevos humanismos. ¿Significa esto que el hombre de otras épocas no tenía conciencia de su radical temporalidad? Evidentemente que no, pues es la misma esencia humana, pero nosotros tenemos una conciencia más aguda, más lúcida de este hecho y sus implicaciones.

El sentido de la historicidad nos lleva a rechazar de plano las ideas del *destino* y la *fatalidad* inculcadas durante mucho tiempo. Asignarle a la historia la categoría de una necesidad absoluta no sólo es eternizar las situaciones presentes, sino una forma sutil de eludir toda responsabilidad en la construcción o destrucción de la historia. La misma idea de la Providencia pensada en términos populares, de esta manera no puede ser aceptada sino en la medida en que indica la misteriosa presencia de lo divino que actúa en concurrencia con la libertad de los hombres. Durante la Edad Media, por ejemplo, cierta deformación de la Providencia en el sentido señalado, llevaba a colocar en el orden puramente natural la expresión total de la voluntad de Dios; de ahí, que la resignación fuese una actitud predominante y lógica frente a todas las calamidades naturales y sociales e incluso utilizada como forma ideológica para impedir todo cambio radical de la sociedad y la historia.

Por otra parte, no hay que identificar por oposición el sentido moderno de la historicidad con las categorías de fugacidad, inestabilidad, inconsistencia y futilidad de todas las cosas, tal como lo encontramos en el dicho pesimista del Eclesiastés (*vanitas vanitatum, omnia vanitas*). La conciencia, en efecto, de que todo pasa y todo es inútil en el fondo, indica una conciencia que se piensa a sí misma desligada radicalmente de todo, mientras que el

sentido moderno de la historicidad es el señalamiento de una conciencia abierta hacia las cosas, responsable del presente, del pasado y del futuro.

En este orden de ideas ahora sí podemos entender cómo muchas formas de ateísmo se postulan en función de la afirmación de las implicaciones radicales de la historicidad, oponiéndose y criticando formas religiosas que signifiquen una huida de la historia y del mundo real. Y es que nunca ha sido fácil para un cristiano conciliar su fe en la Providencia con la conciencia de una irreductible responsabilidad frente a la historia y frente a los demás.

La conciencia ordinaria de la historia en la cotidianidad y el ímpetu osado de las generaciones juveniles, muchas veces dificulta este agudo sentido de la historicidad. En efecto, en la conciencia ordinaria:

> El estar inauténtico en la cotidianidad es un estar sin conciencia de la historia. Lo único que existe son las referencias cronológicas: el ayer, el hoy el mañana referido a las preocupaciones e intereses inmediatos. Para muchos individuos, el mundo parece que hubiese empezado ayer y lo que existe aparece con una consistencia inmodificable... es un transcurrir sin raíces, desligados de un pasado que nos une al desarrollo total de la humanidad, del universo, de la materia. Es un transcurrir sin relaciones, situados en un presente cuyo contenido es el horizonte de nuestros proyectos puramente personales desligados de un proyecto solidario, histórico, común. Es un transcurrir sin futuro, pues los días se convierten en los mismos (rutina) y lo venidero una repetición de lo existente[11].

El mismo concepto tradicional de la historia (ciencia del pasado humano) hace perder muchas veces este sentido total de un pasado orgánico, fuente de significaciones profundas para el presente en función de un futuro que se anticipa y se construye.

Si pudiésemos resumir lo dicho hasta ahora, podríamos afirmar que la estructura histórica esencial del hombre es la resultante de tres factores mutuamente implicados: *el carácter encarnado del espíritu humano* (el hombre no es pura materia ni puro espíritu sino en la expresión de Heidegger, ser-en-el-mundo); *el hecho de la intersubjetividad* o dimensión relacional de la vida humana (la subjetividad humana no es una interioridad cerrada al estilo de Descartes, o Leibniz, sino ser-con-nosotros-conciencia de) *y la temporalidad* (el hombre es también él mismo ser histórico, tiempo, historia).

11 RODRIGUEZ, Eudoro, *Introducción a la filosofía latinoamericana*, USTA, Bogotá, 1982, p. 111. (Corresponde a la primera edición del presente libro).

8.3 Ciencias históricas y filosofía

Una filosofía de la historia es fundamentalmente una reflexión acerca del sentido o sin sentido del tiempo, del devenir colectivo a fin de buscar una coherencia explicativa que dé unidad a la infinita multiplicidad de acciones de los hombres.

Tal intento en occidente fue elaborado primeramente por San Agustín en su famosa obra la *Ciudad de Dios* que aunque escrita por razones coyunturales alcanza la dimensión de una primera interpretación universal de la historia. Esta resonancia del cristianismo en las elaboraciones de una interpretación universal del devenir se retoman y se elaboran en formas diferentes como podemos verlo más tarde en Bossuet (Discurso sobre la historia universal, 1681) y en el marco del idealismo alemán por Schelling y en particular Hegel, para quien la historia es la realización del espíritu, el progreso de la conciencia en la conquista de la libertad, el desarrollo del plan de Dios en la historia; en tiempos recientes en las obras de Reinhol Nieburh y la monumental visión de Arnold Toynbee.

Otras reflexiones de alcance universal se encuentran en otros filósofos como Voltaire (quien acuñó el término de filosofía de la historia), Vico, Comte, Marx, Jaspers... que pertenecen globalmente a la filosofía especulativa de la historia aunque ya se anuncian en algunos de ellos ciertas formas no estrictamente filosóficas de abordar la historia desde otros presupuestos, tal como es el caso particular de Marx que oscila entre una filosofía y una visión económica de la historia.

Ferrater Mora, en efecto, divide las visiones de la historia en dos grandes tendencias:

> La filosofía especulativa de la historia, que es el tipo de filosofía de la historia y más osada —demasiado osada para el gusto de los filósofos de propensión analítica— se ha ocupado de bosquejar alguna interpretación global de la historia, entendida como "historia universal". La filosofía analítica de la historia, un tipo de filosofía de la historia más reciente y más cautelosa —demasiado cautelosa para el gusto de los filósofos de talante especulativo—, estudia cuestiones como la naturaleza de los hechos históricos —con el fin de contrastarlos con, y con frecuencia equipararlos a hechos naturales o "físicos"—; la índole de la explicación histórica; la forma de las leyes históricas, caso de admitirse éstas, etc.[12].

12 FERRATER MORA, José, *Cuatro visiones de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1982, p. 2.

Esta división metodológica no es tan tajante, pues existen filósofos que a veces emplean esa doble perspectiva (Dilthey, Windelband, Rickert, Ortega y Gasset, etc.) o sin desinteresarse por una visión general de la historia han investigado elementos concretos de la experiencia histórica o el problema metodológico de la historia (Croce, Collinwood). En el mismo problema estaría la ubicación de Marx. Si nos atenemos a sus primeros escritos en especial los manuscritos económico filosóficos, entraría su visión al plano estricto de la filosofía de la historia. Pero si nos atenemos a sus obras de madurez tanto por su concepción como por sus métodos, sería más bien una visión analítica o una "ciencia" de la historia como dice enfáticamente Althusser. Pero si llegáramos a admitir la cientificidad del marxismo ésta misma tendría supuestos filosóficos.

En las tesis de Althusser la visión de la historia de Marx instauraría una ruptura con las demás interpretaciones cuya distancia estaría cifrada en lo que distingue y separa la ciencia de la ideología. Esta cientificidad proclamada en forma absoluta y tajante está hecha dentro de ciertos presupuestos estructuralistas muy discutibles como en general toda la visión althuseriana. Simplemente en esta perspectiva la filosofía de la historia se disuelve; esto explica las diatribas de Althusser contra la noción de sujeto histórico o los postulados de cualquier instancia metafísica de la historia. La positivización por otra parte de los actuales métodos de la historia configuran una separación conflictiva entre las visiones de la historia y sus métodos de los historiadores empíricos y aquellos todavía con una cierta talante especulativa de la misma.

8.4 Problemas de la filosofía de la historia

Trataremos simplemente de hacer un balance y una descripción de aquellos problemas centrales que están en la base de las discusiones sobre el problema de la historia y que en algunos casos hoy son fronterizos entre historiadores y filósofos.

8.4.1 El problema de las interpretaciones de la historia

La necesidad de una visión global de la historia es lo que suscita los intentos de una unificación de la misma desde una perspectiva filosófica. Y entonces como hemos visto ante el hecho del pluralismo filosófico es inevitable un pluralismo de interpretaciones.

El intento de totalización supone o implica el problema del sentido y es frecuente desembocar en una tipología teleológica desde la cual el dinamismo de la historia son vistos a partir de fines o intenciones últimas, finales. La visión cristiana es paradigma de esta interpretación pero cuya base hermenéutica está dada por presupuestos de fe. En este sentido el esquema cristiano de la salvación con sus ejes centrales (creación, pecado, redención-Cristo, parusía) ha marcado profundamente otras visiones de la historia así se hagan en forma secularizada como puede verse en la interpretación hegeliana o en el esquema global de la historia en los manuscritos de Marx de 1844. En la visión ortodoxa misma del marxismo en donde las leyes dialécticas se aplican a la historia existiría una racionalidad suprahistórica determinista semejante al voluntarismo de ciertas interpretaciones cristianas basada en San Agustín. La totalización, por tanto, corre el riesgo en su afán de unificación de implicar un teleologismo cerrado en donde el hombre es sólo un momento episódico de una trama que acaece en el fondo sin el concurso del hombre mismo.

La visión de la historia implica o está en estrecha relación con el concepto del hombre, con una cierta base antropológica.

Por ello la visión del hombre entre los griegos que es de carácter esencialista y estático tiene un concepto cíclico de la historia. Mientras que en la visión cristiana es progresiva y marca, por tanto, un cambio profundo respecto a la filosofía griega, se trata de una historia sotereológica interpretada desde Cristo como eje y centro de la historia que es la base unitaria tanto en San Pablo, San Agustín y hoy Teilhard de Chardin. El carácter progresivo de la visión cristiana se seculariza como progreso histórico-económico social y se hace ideología de los enciclopedistas, del pensamiento liberal. Las visiones totalizantes de la historia en último término descansan en supuestos metafísicos cuya dosis de verdad difícilmente pueden contrastarse, pero al mismo tiempo constituyen marcos necesarios cuanto se trata de hablar y pensar el problema del sentido de la historia.

8.4.2 El problema epistemológico de la historia

La historia no puede reducirse a una simple descripción de hechos sino que desde ellos el hombre reflexiona e intenta tener un marco global de interpretación. Un objetivismo histórico en este sentido es tan contraproducente como una elaboración puramente apriorística de la historia. Claro está

que todo intento de comprensión global de la historia es ya metafísica y supone una comprensión filosófica del concepto de historia.

El problema epistemológico de la historia fue puesto en evidencia por Dilthey en la clasificación y distinción de las ciencias en dos instancias antagónicas, las ciencias naturales cuya naturaleza es explicar la legalidad de los fenómenos y las ciencias culturales cuya especificidad estaría dada por la función de la comprensión, de la interpretación, por el análisis de lo singular, de lo específico. Desde este planteamiento de Dilthey hasta el día de hoy todo el esfuerzo se dirige a la demostración de que entre ambos campos existe una radical irreductibilidad o por el contrario aspectos comunes que llevarían a conexiones orgánicas.

> Baste decir que la distinción entre la "explicación" (causal) y la "comprensión" (de las significaciones e intenciones; por tanto, de las implicaciones y designaciones), por muy bien fundamentada que esté, de ninguna manera induce a oponer las ciencias del hombre y las de la materia; pone en evidencia dos aspectos irreductibles, pero indisociables, del conocimiento, y toda ciencia tiende a conciliarlos de diversas maneras: unas en el sujeto humano, que es el objeto mismo de su análisis, y otras en la coordinación entre los datos experimentales provenientes del objeto y los instrumentos deductivos suministrados por el sujeto[13].

A esto se suma el problema de los métodos de la historia que en gran parte están marcados por presupuestos filosóficos, según se encuadren dentro del contexto del historicismo, del neopositivismo (la nueva historia) o impliquen una metafísica particular. Las orientaciones más recientes de corte positivista rechazan por principio todo marco metafísico e incluso todo intento de generalización y se oponen en este sentido a toda filosofía de la historia considerándola como un "laboratorio de la sociología" (Neurath, Zilzel e Von Mises) cuyos datos son asumidos, observados, confirmados o desmentidos por las leyes de la sociología, de la economía, de la psicología, del psicoanálisis o de la lingüística. El historiógrafo como profesional de la historia sólo le interesa la explicación descriptiva, funcional, pragmática. Su explicación nunca es definitiva y sus tesis son siempre parciales, revisables, nunca *totalizantes* (véase K. Popper, *Qué es dialéctica* y la *Miseria del historicismo*). De ahí que rechacen en forma categórica toda filosofía de la historia, sea de tipo metafísico o marxista.

13 PIAGET, Jean, *Epistemología de las ciencias humanas*, Proteo, Bs. As., 1972, p. 187.

De todas formas queda en claro y siempre como marco crítico que la historia como contexto libre y abierto de la acción humana no puede obedecer al esquema de la ciencia natural, al modelo de leyes rígidas e inmutables y que es el hombre mismo quien historiza (dimensión subjetiva y de valores) al tener conciencia de sus hechos y no de su organismo.

8.4.3 Problemática del sujeto, el sentido y las "leyes" de la historia[14]

En el capítulo anterior ya habíamos indicado el sentido de la problemática: ¿quién es el sujeto real de la historia? En la óptica marxista el problema se planteaba en los términos de una historicidad radical del hombre, en el sentido de que sólo un hombre artífice de su propia historia es el sujeto real del proceso humano. En otras palabras: decir hombre es decir historia y por tanto rechazo de algo que viene desde fuera de ella. Incluir a Dios sería mistificar el proceso histórico real que posee una racionalidad propia y autónoma.

Desde los presupuestos del materialismo histórico, la historia es fundamentalmente la dinámica de los diversos modos de producción y por tanto las leyes económicas son la explicación racional de los procesos históricos. Suponer algo más allá de estos procesos una actividad divina sería simplemente distorsionar la realidad que tiene en sí su propia explicación. De este modo para el materialismo histórico la misma interpretación bíblica no sería más que una interpretación ilusoria que utilizando categorías religiosas proyecta en Dios el dinamismo propio del pueblo.

El antagonismo además estaría dado por la rivalidad axiológica entre la afirmación de Dios o la afirmación del hombre. La dialéctica del amo y el esclavo que subyace al planteamiento marxista es el fundamento de dicha antítesis. Si los términos de la confrontación fueran exactos, el planteamiento sería válido.

14 Extractos de mi libro, *Teología de la historia*, USTA, Bogotá, 1984, pp. 203-208.

Por otra parte, siguiendo los aportes del Vaticano II, el principio de la autonomía relativa de lo profano se constituye desde el punto de vista teológico en una línea adecuada de solución.

Si el orden temporal tiene su propio dinamismo, sus propias leyes y consistencia, corresponde a la iniciativa del hombre detectar los procesos y las leyes dentro de las cuales se inscribe su actividad y su responsabilidad. Ser sujeto para la Biblia es la capacidad del hombre para transformar la realidad. Dicha afirmación coincide con la exigencia del pensamiento contemporáneo de colocar al hombre como artificio de sí y de su propio destino.

Señalar un destino, decíamos, era uno de los aportes del modelo evolutivo que resalta de este modo el dinamismo global del plan salvífico. Sin lugar a dudas, el esquema cristiano de la historia postula un sentido de la misma. Eso significa que en su totalidad y en cada uno de sus elementos tanto la existencia individual como colectiva no están sujetas al azar o al caos, sino que están dotadas de un significado profundo que señala en último término el sentido de su existencia y de su actividad.

En efecto, en virtud del sentido es posible dinamizar un proyecto, una lucha por la liberación. Para la Biblia tener sentido significa que este mundo tiene remedio, solución, que el mal y la injusticia, el dolor y la muerte no son la última y definitiva palabra de la realidad. Y para el cristiano este sentido está señalado en el hecho absoluto de Jesucristo. Sentido no significa en modo alguno determinismo absoluto, predeterminación. La noción estática de sentido conlleva a la actitud pasiva de que las cosas sucedan porque ya están determinadas. En la perspectiva bíblica, por el contrario, el sentido no es algo dado como una esencia a su proceso sino que dentro de la historia el hombre va descubriendo y dando un sentido en la perspectiva de la libertad.

La diferencia con el marxismo estriba en que mientras para éste el sentido de la historia se reduce a las dimensiones de la temporalidad (sociedad sin clases), para el cristianismo el sentido es superación de la misma historia (resurrección, trascendencia).

En este nivel debemos ubicar la exigencia de *totalidad*. En efecto, cada día son más las posibilidades de fomentar un frente común que luche por un mundo más justo y humano en contra de todas las formas colonialistas y neocolonialistas, proyecto común que cobija a creyentes y no creyentes. En

este campo, son varias las ideologías que alimentan las esperanzas de los hombres en pro de un mundo mejor, pero la divergencia central se manifiesta en el alcance, la profundidad y la duración de dicho proyecto.

En oposición al marxismo, el cristianismo sostiene que la razón profunda de la alienación no es simplemente el desorden económico sino la división interna del hombre que alcanza niveles profundos de alienación no sólo a nivel profano sino incluyendo el dolor, la enfermedad y la manifestación suprema de la alienación (la muerte). Por tanto, un proyecto alternativo a la alienación del hombre y la sociedad debe ofrecer a su vez una solución total a dicha problemática y esto no es sólo exigido por la globalidad misma de los problemas sino por el alcance duradero y profundo de las alternativas. Si tal es la cuestión, el mismo marxismo no está en capacidad de dar una respuesta satisfactoria al mal radical del hombre: la muerte. Ante ella sucumbe todo: la esperanza, el amor, y la misma praxis que se ve abocada en último término a la aniquilación y la nada.

Sin embargo, en las corrientes actuales de la filosofía se levantan también algunas objeciones serias o al menos se cuestionan ciertos tópicos que de alguna manera afectan a una teología de la historia en aquellos puntos que tienen que ver con una estrecha reflexión filosófica de la historia:

—En primer lugar, el ataque al concepto de un "sujeto de la historia" que viene al menos predispuesto desde ciertas corrientes estructuralistas y que de algún modo enfrenta a todas las doctrinas que reivindican la historia y el método genético como claves de la interpretación de los fenómenos sociales. En el campo marxista ha sido Althusser, quien se opone principalmente a esta categoría central a la que considera como eje humanismo burgués y de la concepción idealista de la historia.

> Con esto queremos decir que, aunque no aparezca bajo esta denominación (el sujeto) hasta el advenimiento de la ideología burguesa, sobre todo con el advenimiento de la ideología jurídica, la categoría sujeto (que puede funcionar bajo otras denominaciones: por ejemplo en Platón, el alma, Dios, etc.) es la categoría constitutiva de toda ideología, cualquiera que sea su determinación (regional o de clase) y cualquiera que sea la época histórica, ya que la ideología no tiene historia. Decimos, la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología, pero al mismo tiempo añadimos que *la categoría sujeto es constitutiva de toda ideología en cuanto que toda ideología tiene por función (que la define) la de "constituir" individuos concretos en sujetos.* Es en este doble juego de "constitución"

como funciona toda ideología, no siendo la ideología sino su funcionamiento en las formas materiales de la existencia de este funcionamiento[15].

Se sobrentiende que para Althusser este conocimiento y trato de "sujetos", que incluso tenemos en la vida diaria, es simplemente un enmascaramiento de relaciones objetivo-materiales y que un verdadero conocimiento tine que romper con esta ideología del sujeto para poder ser realmente un conocimiento objetivo y real. Aplicando luego este análisis a la "ideología religiosa" Althusser pretende demostrar que en el cristianismo las relaciones Dios-hombre se dan al interior de esta ideología del sujeto que en sí misma contiene la raíz de su propia ambigüedad: Sujeto (actividad), sujeto (pasividad, dependiente de).

Mejor aún: Dios se desdobla a sí mismo, y envía a su Hijo a la tierra, como simple sujeto (abandonado) por El (la larga lamentación en el huerto de los Olivos que termina en la cruz), sujeto, pero Sujeto, hombre, pero Dios, para realizar lo que prepara la redención final, la resurrección de Cristo. Dios tiene, por tanto, necesidad de "hacerse" hombre, el sujeto necesita volverse sujeto, como para mostrar empíricamente, de una manera visible y tangible (véase Santo Tomás) a los ojos y manos de los sujetos, que si ellos son sujetos, sujetados al Sujeto, es únicamente para volver finalmente en el día del juicio final al seno del Señor, como Cristo, es decir al Sujeto[16].

El mismo Althusser considera que el dogma de la Trinidad es la teoría misma del desdoblamiento del sujeto (el Padre) en sujeto (el Hijo) y de su relación especular. ¿Qué se esconde detrás de toda esta ideología del sujeto?

¿Qué se esconde realmente en este mecanismo del reconocimiento especular del sujeto y de los individuos tratados como sujetos, y de la garantía dada por el Sujeto a los sujetos si aceptan libremente su sometimiento, a las "órdenes" del sujeto? La realidad que se esconde en este mecanismo, que es necesariamente desconocido en las formas propias del reconocimiento (ideología = reconocimiento/desconocimiento) es, en efecto, en última instancia, la reproducción de las relaciones de producción y de las relaciones que de ello se deriven[17].

Estas tesis de Althusser se colocan en primer lugar dentro de unos presupuestos que en parte él mismo ha corregido (ver su *Autocrítica*) y que

15 ALTHUSSER, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos del estado*, Oveja Negra, Bogotá, 1971, p. 56.

16 *Ibíd.*, p. 66.

17 *Ibíd.*, p. 17.

sirven de soporte a estos análisis, particularmente la oposición radical entre ciencia e ideología y que en modo alguno representan el desarrollo genuino del pensamiento de Marx. Sin embargo, para el caso que estamos tratando, estas tesis de Althusser privarían de fundamento a la praxis liberadora y a cualquier forma que implique iniciativa histórica. Coincide con su otra tesis de historia sin proceso y sin finalidad que hunde sus raíces en ciertas implicaciones filosóficas del estructuralismo que privilegiarían los elementos de carácter inconsciente-estructural.

La perspectiva de una historia regulada sólo por relaciones objetivas no puede menos que degenerar en un comportamiento de docilidad a la "racionalidad científica" que llegaría a sí a ser una nueva fuerza del orden constituido. Por otra parte, la crítica que hace Althusser se puede pensar y con muchos más títulos al interior de la ideología comunista y dejaría sin piso la tesis del proletariado como clase protagonista de la revolución socialista.

—En segundo lugar, la categoría *sentido*, sentido de la vida, de la historia... ha sido también cuestionada desde los presupuestos de la filosofía analítica y las corrientes neopositivistas como parte de aquellos problemas que en el fondo, por falta de un análisis más riguroso del lenguaje, son falsos problemas. Pero en este caso no se trata de determinar acerca de la verdad o la falsedad de la afirmación sino resaltar su carácter de estimativo y de valoración.

En este punto, un neopositivista podría ya indignarse, decir que las afirmaciones y valoraciones propuestas por mí no pueden reducirse inequívocamente a hechos comprobados, que en la valoración se me desliza el subjetivismo. Y sin duda, tendrá razón. Pero no la tendría al calificar, sobre esta base, la pregunta como pseudoproblema y, por ello, prohibirme que me ocupe de ella. Pues, en ese caso, simplemente daría por supuesto lo que primero necesita una demostración; definiría los criterios de sentido y cientificidad de forma tal que la pregunta caducaría desde el punto de partida. En realidad, el filósofo que considera, por ejemplo, la pregunta sobre el sentido de la vida, procede en sus investigaciones de modo distinto al método de las ciencias naturales[18].

Por tanto, el problema del sentido o no de la vida y de la historia se mueve en un plano diferente al de la predicción exacta de las ciencias naturales y no por ello deja de constituir un problema real que en última instancia depende de la concepción global del mundo que se tenga. Algunos su-

18 SCHAFF, Adam, *Marx o Sartre*, Grijalbo, Méjico, p. 101.

ponen que la respuesta cristiana es muy cómoda, pues si se cree en Dios, todos los problemas límites de alguna forma tienen ya asegurada la respuesta de antemano y que la misma existencia a pesar de sus sombras tendría algún tipo de solución. Decimos que si la fe en Dios establece un punto de respuesta a los interrogantes más vitales del hombre esto no se hace a pesar del hombre sino contando con su libertad y su colaboración. El sentido total de todo no está de antemano prefigurado —a menos que utilicemos el concepto radical de predestinación— pues si el hombre es cocreador es a su vez configurador de sentido, de un sentido que se hace desde el drama y la ambigüedad misma de la libertad.

—En tercer lugar, el problema sobre la posibilidad de existencia de leyes de carácter histórico que se impondrían o estaría más allá de las simples voluntades individuales coge hoy fuerza a partir del incremento de los análisis económicos y sociológicos. En su implicación filosófica estaríamos ante el problema de cómo conciliar determinismo y libertad si no es que se excluyen ambos términos en la discusión. Pero aun en el caso de que existan procesos de ese tipo de ningún modo podemos equiparar "ley histórica" y "ley natural". Descartando la tesis del marxismo ortodoxo que supone que en la historia operan leyes efecto de las que rigen en la naturaleza (en este caso el papel del hombre se reduciría a ratificar en el terreno práctico la inmanente e inmutable racionalidad de la materia) la sociología puede entrar a detectar procesos objetivos que funcionan como soportes reales de la acción humana —en cuanto acción siempre condicionada— pero aun en este caso debe hacerse un análisis más matizado de la causalidad histórica. En efecto, al aplicarse al hombre su dimensión constitutiva como ser histórico estamos tropezando ya con un elemento irreductible a leyes matemáticas: la libertad. El mismo Marx criticó a los economistas de su época por asignarle a las categorías económicas el carácter de leyes naturales eternas, olvidando que la economía no es un dato natural sino una producción humana.

La relación activa del hombre con el mundo constituye el telón de fondo para la comprensión de un cierto "determinismo" que como elemento externo se colocaría como el presupuesto de toda acción humana.

> Esta alternativa, por consiguiente, resulta ineludible: si la causalidad fuese puramente externa, natural o material, la sumisión del hombre a esta necesidad no constituiría un proceso histórico en sentido riguroso; pero si la historia es una realidad *sui géneris*, como piensa Marx, entonces la causalidad interna del proceso obliga a reconocer que el hombre es histórico en su ser mismo, con todas las consecuencias, a saber: que las mutaciones históricas están causadas por las mutaciones que él introduce en su propio ser, por su propia iniciativa, por su libertad creadora, como "poeta de la historia"[19].

Un determinismo absoluto en el plano de la historia sería entonces una negación misma del concepto del hombre como ser histórico y por tanto de la misma posibilidad de la libertad, entiéndase ésta como se entienda. El cristianismo enfrentaría un problema similar o bien por el concepto larvado en alguna de sus presentaciones de predestinación o en una visión voluntarista de la Providencia. Pero hablar de un sentido de la historia ya supone un rechazo de ambas concepciones. ¿Qué sentido, en efecto, si ya todo está determinado absolutamente o dispuesto por una voluntad despótica?

SINOPSIS

El hombre actual más que ningún otro tiene un agudo sentido de la historicidad, producto de la reflexión misma de las filosofías y los profundos cambios en los últimos siglos en el campo económico y político. Dilthey, Marx y Heidegger han enfatizado desde diversas perspectivas esta dimensión constitutiva de la historia y del tiempo. El mismo hombre en su estructura ontológica está obligado a entenderse como ser temporal, histórico. Esta raíz constituye la base, el fundamento de las ciencias históricas cuyo énfasis viene dado últimamente por un enfoque analítico de la sociedad complementado o fundamentado desde la economía política, la sociología, etc., que en cierto modo se opone a la visión especulativa, propia de todas las filosofías de la historia. Desde que Voltaire le asignó dicho término, la filosofía conoce elaboraciones grandiosas del devenir histórico que desde San Agustín se han atrevido a asignarle un sentido y una unidad a la multiplicidad casi infinita de los hechos humanos. El marxismo reivindica hoy con vigor su originalidad de enfoque al proclamar como aporte central de Marx, la clave de una interpretación científica de la historia. De por sí un enfoque de este tipo no suprime la necesidad de una filosofía de la historia pero ella

19 NICOL, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, FCE, Méjico, 1965, p. 200.

misma tendría sus presupuestos filosóficos. La visión de la historia en América Latina fuera del enfoque distorsionado de Hegel ha sido presa del eurocentrismo por lo cual urge una reinterpretación de nuestro propio recorrido en función del proyecto libertario de nuestros pueblos. Tal ha sido hasta el momento la tentativa del pensador mejicano, Leopoldo Zea.

LECTURA
LA HISTORIA DE LA HUMANIDAD*

Ubicación de la lectura

Jaspers nos recuerda que el cometido central de una filosofía de la historia consiste en buscar una unidad de sentido a la historia universal. Y ésta no es sólo la actual sino la marcha compleja, plural de la especie desde su origen hasta la insurgencia de las principales culturas y acontecimientos que han jalonado la dinámica de la historia tanto en occidente como en oriente. No acepta Jaspers el sentido cristiano de la historia centrado en Cristo y por tanto sólo válido para los cristianos, sino que supone un tiempo eje, un tiempo central en el cual se forjaron la mayoría de cambios decisivos que configurarán la historia universal y que sea válido para todos los hombres. Este tiempo axial fue la producción de las formas de pensamiento y de acción que configuran las formas espirituales predominantes hasta el día de hoy. Entre los siglos VIII a II antes de Cristo, supone Jaspers, nació el hombre tal como hoy lo conocemos y las categorías que utilizamos.

Problematización

Un sentido de la historia universal es algo problemático desde el punto de vista filosófico. ¿Existe acaso en forma empírica, compro-

* JASPERS, Karl, *La filosofía*, FCE, Méjico, 1968, pp. 80-84.

bable un tal sentido? ¿No parece la historia más bien un torrente de contradicciones, de progresos y retrocesos, de afirmaciones y negaciones en la que cualquier interpretación de la historia es posible, hasta la idea del absurdo y el caos? ¿Existe un fin, una finalidad de la historia? ¿Es ella una unidad en sí misma?

No hay realidad más esencial para nuestro cerciorarnos de nosotros mismos que la historia. Esta nos abre el vastísimo horizonte de la humanidad, nos aporta el contenido de la tradición en el que se funda nuestra vida, nos suministra los patrones para medir lo presente, nos libera de la vinculación inconsciente a la propia época, nos enseña a ver el hombre en sus más altas posibilidades y en sus creaciones imperecederas.

No podemos emplear mejor nuestros ocios que en familiarizarnos con las glorias del pasado y el espectáculo de la fatalidad en que todo sucumbe. Lo que nos pasa al presente lo comprendemos mejor en el espejo de la historia. Lo que transmite la historia nos resulta vivo en vista de nuestra propia época. Nuestra vida avanza en medio de las luces que se cruzan entre el pasado y el presente.

Sólo en la cercanía, en la intuición directa, en la aplicación a lo individual, nos afecta realmente la historia. Filosofando nos perdemos en unas cuantas consideraciones abstractas.

La historia universal puede parecer un caos de acontecimientos casuales. Semeja en conjunto algo así como el remolino de una corriente de agua. Avanza siempre, de una confusión en otra, de una tragedia en otra, con breves destellos luminosos de felicidad, con islas a las que la corriente perdona un momento hasta que las sepulta. En total —para decirlo con una imagen de Max Weber— una ruta empedrada por el demonio con valores destruidos.

Cierto que el conocimiento advierte algún orden en su curso, como relaciones causales aisladas, digamos las repercusiones de las invenciones técnicas en la forma de trabajar, de la forma de trabajar en la estructura social, de las conquistas en las estratificaciones de los pueblos, de la técnica de la guerra en las organizaciones militares y de éstas en la estructura del Estado y así sucesivamente hasta el infinito. Por encima de estas relaciones causales se advierten incluso ciertos aspectos totales, digamos en la sucesión de los estilos en la cultura del espíritu a través de una serie de generaciones, como edades de la cultura que brotan unas de otras, como grandes cuerpos culturales cerrados que evolucionan. Spengler y sus secuaces han visto brotar semejantes culturas de la masa de la humanidad que se limita a ir viviendo, semejantes a las plantas que brotan del suelo, florecen y mueren, en número no limitable —Spengler contaba ocho hasta aquí, Toynbee veintiuna— y de tal suerte que poco o nada se afectan mutuamente.

Así vista, no tiene la historia más sentido, más unidad, ni más estructura que los que hay simplemente en las concatenaciones causales imbarcablemente numerosas y en las configuraciones morfológicas, lo mismo que se dan también en los procesos de la naturaleza, sólo que en la historia son mucho menos determinables exactamente.

Pero la filosofía de la historia significa buscar ese sentido, esa unidad, la estructura de la historia universal. Esta estructura sólo puede darse en la humanidad en conjunto.

Esbocemos un esquema de la historia universal.

Hace milenios ya vivían hombres; su existencia está demostrada por el hallazgo de huesos en capas geológicas que pueden datarse en el tiempo. Hace milenios vivían hombres anatómicamente de todo punto semejantes a nosotros; hay restos de instrumentos, incluso de pinturas. Unicamente desde hace cinco o seis mil años tenemos una historia documentada y continua.

La historia presenta cuatro profundos cortes.

Primero. Sólo inferible es el primer gran paso del nacimiento de las lenguas, de la invención de instrumentos, del encender y usar el fuego. Es la edad prometeica, la base de toda historia, a través de la cual se volvió el hombre por primera vez hombre frente a un ser humano sólo biológico que no podemos representarnos. Cuándo fue ello, en qué largos espacios de tiempo se distribuyeron los distintos pasos, no lo sabemos. Esta edad tiene que retroceder hasta muy lejos y sustentar la múltiple del tiempo histórico documentado, que es casi insignificante comparada con ella.

Segundo. Entre 5.000 y 3.000 antes de Jesucristo se desarrollaron las altas culturas antiguas de Egipto, Mesopotamia, el Indo, y algo más tarde del Hoangho, en China. Son pequeñas islas de luz en la vasta masa de la humanidad que ya puebla el planeta entero.

Tercero. Por el 500 antes de Jesucristo —en el tiempo que va del 800 al 200— tuvo lugar la cimentación espiritual de la humanidad, de la cual se nutre ésta hasta hoy, y es notable que lo tuvo simultánea e independientemente en China, India, Persia, Palestina y Grecia.

Cuarto. Desde entonces se ha desarrollado un único proceso enteramente nuevo, espiritual y materialmente decisivo, de igual jerarquía que los anteriores bajo el punto de vista de su acción histórico-universal: la edad de la técnica científica, preparada en Europa desde el fin de la Edad Media, constituida espiritualmente en el siglo XVII, en amplio despliegue desde el fin del siglo XVIII, en un desarrollo vertiginosamente rápido tan sólo desde hace algunos decenios.

Echemos una mirada a la tercera sección, por el 500 a. de C. Hegel decía: "Toda la historia va a parar a Cristo y procede de él. La aparición del hijo de Dios es el eje de la historia universal". De esta estructura cristiana de la historia universal es nuestra cronología el testimonio diario. Lo malo es que semejante manera de ver la historia universal sólo puede tener valor para los fieles cristianos. Ni siquiera en Occidente ha vinculado a

esta fe el cristiano su interpretación empírica de la historia. La historia sagrada se separó de la profana para el cristiano por la diversidad de sentido.

Un eje de la historia universal, en el caso de que lo haya, sólo podría encontrarse para la historia profana, y aquí empíricamente, como un hecho, que en cuanto tal puede ser válido para todos los hombres, también para los cristianos. Tendría que ser convincente para occidente y Asia y todos los hombres sin el patrón de medida del contenido de una fe determinada. Brotaría para todos los pueblos un marco común de autocomprensión histórica. Este eje de la historia universal parece estar en el proceso espiritual que tuvo lugar entre 800 y 200 a. de C. Entonces surgió el hombre con el que vivimos hasta hoy. Llamemos concisamente aquel tiempo el "tiempo axial".

En aquel tiempo se aglomeran las cosas extraordinarias. En China vivieron Confucio y Laotsé, surgieron todas las direcciones de la filosofía china, pensaron Mo-ti, Chuangtsé, Liedsi y otros innumerables; en la India surgieron los Upanichadas, vivió Buda, se desarrollaron todas las posibilidades filosóficas hasta el escepticismo y el materialismo, hasta la sofística y el nihilismo, como en China; en Irán enseñó Zaratustra la exigente imagen del mundo de la lucha entre el bien y el mal; en Palestina aparecieron los profetas, desde Elías, pasando por Isaías y Jeremías, hasta el segundo Isaías; Grecia vio a Homero, a los filósofos Parménides, Heráclito, Platón, a los trágicos, a Tucídides y Arquímedes. Todo lo simplemente indicado con tales nombres se desarrolló en aquellos pocos siglos, con aproximada simultaneidad, en China, India y Occidente, sin que estos pueblos supieran unos de otros.

Lo nuevo de aquella edad es en general que el hombre se vuelve consciente del ser en su totalidad, de sí mismo y de sus límites. Hace la experiencia de lo temible del mundo y de la propia impotencia. Plantea cuestiones radicales, se afana, ante el abismo, por emanciparse y salvarse. Percatándose conscientemente de sus límites, se fija las más altas metas. Hace la experiencia de lo incondicional en la profundidad del ser uno mismo y en la claridad de la trascendencia.

Se ensayaron las posibilidades contradictorias. La discusión, la formación de partidos, la división del espíritu, en términos opuestos mutualmente referidos sin embargo, hizo surgir la inquietud y el movimiento hasta el límite del caos espiritual.

En aquella edad se produjeron las categorías fundamentales en las que pensamos hasta hoy, y se crearon las religiones universales de las que viven los hombres hasta hoy.

Con aquel proceso se pusieron en cuestión las intuiciones, costumbres y estados que habían valido inconscientemente hasta entonces. Todo cayó en un remolino.

La edad mítica llegó a su fin con su quietud y lo que tenía de comprensible de suyo. Empezó la lucha con el mito desde la racionalidad y la experiencia real, la lucha por la trascendencia del Dios uno contra los demonios, la lucha contra los dioses falsos desde la indignación moral. Los mitos se transformaron, se entendieron con nueva hondura, en el momento en que quedó destruido el mito en conjunto.

El hombre ya no está cerrado en sí. Está inseguro de sí mismo, pero con ello abierto para nuevas posibilidades sin límite.

Por primera vez hubo filósofos. Los hombres osaron pisar como individuos sobre sus propios pies. Pensadores solitarios y peregrinantes de China, ascetas de la India, filósofos de Grecia, profetas de Israel, son una sola cosa, por muy distintos que sean unos de otros en sus creencias, contenidos y actitud íntima. El hombre logró hacer frente íntimamente al mundo entero. Descubrió en sí el origen desde el cual elevarse sobre sí mismo y sobre el mundo.

Entonces se cobra conciencia de la historia. Empieza algo extraordinario, pero se siente y se sabe que antecedió un infinito pasado. Ya al comienzo de este despertar del espíritu propiamente humano está el hombre sustentado por el recuerdo, tiene conciencia de ser tardío, incluso de ser decadente.

Se tomará en la mano el curso de los acontecimientos para someterlo a un plan, se restablecerán o se producirán por primera vez las situaciones justas. Se reflexiona sobre la mejor foma de convivencia, administración y gobierno de los hombres. Ideas reformistas dominan el trato humano.

Problematización

1. *Una de las características de nuestra época es el agudo sentido de la historia que tiene el hombre de hoy, sabedor y experimentador de un horizonte que lo lleva más dinámicamente al pasado, que lo enfrenta al presente y lo lleva a privilegiar el futuro. Todos nos indica que:*

   a. *¿Tenemos una mayor superioridad en términos de conciencia histórica que las sociedades y las generaciones del pasado?*
   b. *¿Deberíamos darnos más énfasis siempre a todo lo que implique futuro como dimensión privilegiada del hombre de hoy?*
   c. *¿Todo individuo por el hecho de vivir en esta época es ya consciente de su ser histórico y social?*
   d. *¿El relativismo en todos los ámbitos llegará a imponerse como consecuencia de esta conciencia histórica y cultural?*

2. *La historicidad parece ser la categoría clave de esta nueva comprensión del ser del hombre y de la historia misma. Esto significa que:*

   a. *¿La historicidad es una idea de la filosofía moderna y actual?*
   b. *¿Que gracias a Heidegger por fin el hombre se comprende como temporalidad?*
   c. *¿Que gracias a Marx el hombre se reconoce por fin como ser social, como conjunto de sus relaciones sociales?*
   d. *¿La idea de individuo pertenece más bien a las ideologías individualistas y egoístas?*

3. *Hoy irrumpen con fuerza las nuevas tendencias de hacer de la historia una ciencia rigurosa y objetiva, a veces con la idea de cancelar o superar toda filosofía de la historia, máxime cuando ésta se presenta como visión de toda la humanidad. Ello implica que:*

   a. *¿Toda filosofía de la historia no es más que una metafísica anacrónica de la historia? ¿El marxismo no se presenta acaso como una visión científica de la historia y como superación de todas las formas ideológicas anteriores-interpretativas, ilusorias?*
   b. *¿Es la historia una ciencia realmente? ¿Una ciencia al estilo de las ciencias naturales? ¿No es esta la pretensión dentro de cierto estilo de estructuralismo? ¿O es una ciencia interpretativa en la que el sujeto es parte de la misma problemática?*
   c. *¿Anterior al problema de la historia como ciencia no está primero como sugiere Heidegger la dimensión de la historicidad? ¿No es ella el fundamento mismo de la historia narrada?*
   d. *¿¿No existe en las nuevas tendencias de la historia un rechazo indiscriminado contra toda forma de filosofía de la historia por sus presupuestos positivistas y neopositivistas?*

4. *La visión marxista de la historia, el materialismo histórico, constituye sin duda un instrumento que se ha vuelto hasta cierto punto universal como método de análisis, pero:*

   a. *¿El mismo método no tiene de por sí implicaciones de carácter filosófico? ¿Qué decir de la tesis tradicional de su fundamentación anterior en las tesis del materialismo dialéctico? ¿Si el materialismo histórico se postula como científico no es en este mismo terreno en donde debe probar su rango de cientificidad?*
   b. *¿Suponiendo la hipótesis de una visión científica de la historia ello de por sí invalida y descarta todo intento filosófico de comprensión de la misma? ¿Es acaso el materialismo histórico el único ámbito de comprensión objetiva en el terreno de las ciencias sociales? ¿Esta interpretación sociológica es suficiente para dar cuenta de la enorme complejidad de la historia?*
   c. *¿Qué decir de una visión tan profunda y universal como la de Arnold Toynbee ("estudio de la historia" 12V) que postula el*

papel fundamental de la religión y de Dios en la historia universal: ¿Es simplemente una visión ideológica?

d. *¿Por qué la escuela neomarxista de Franfort no utiliza el esquema ortodoxo del materialismo histórico y apela a Freud, la sociología, la lingüística, etc., para explicar los procesos históricos?*

5. *La teoría de la evolución en forma indirecta asume una forma universal al hablar de los orígenes de la humanidad y establece un cierto esquema temporal, pasado, presente y futuro. Esto significa que:*

a. *¿Una visión como la de Teilhard de Chardin estaría acorde con las exigencias e implicaciones globales de la evolución?*

b. *¿Las puras historias regionales de la metodología presente serían insuficientes, unilaterales?*

c. *¿Se debe tener encuenta esta dialéctica de las diversas historias particulares y la exigencia de una visión global del mundo unificado por la socialización de la misma cultura?*

d. *¿Es inherente al hombre intentar siempre y de forma renovada una visión global, total, universal sobre su propio devenir?*

Bibliografía

ALTHUSSER, Louis, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, Méjico, 1980.

CARDOSO, C. y BRIGNOLI, P., *Los métodos de la historia*, Grijalbo, Méjico, 1981.

FERRATER MORA, José, *Cuatro visiones de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1982.

GONZALEZ, Luis José, *Temas de filosofía de la historia latinoamericana*, El Búho, Bogotá, 1983.

HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, FCE, Méjico, 1974.

JASPERS, Karl, *La filosofía*, FCE, Méjico, 1968.

———, *Origen y meta de la historia*, Rev. de Occidente, Madrid 1968.

LOWITH, K., *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid, 1958.

MARCEL, Gabriel, *El misterio del ser*, Sudamérica, Bs. As., 1964.

MARX, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1978.

SARTRE, J. P., *El ser y la nada*, Losada, Bs. As., 1970.

TEILHARD DE CHARDIN, *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid, 1981.

———, *El porvenir del hombre*, Taurus, Madrid.

VENTURINI, García, *Filosofía de la historia*, Gredos, Madrid, 1972.

ZEA, Leopoldo, *Filosofía de la historia americana*, FCE, Méjico, 1984.



FILOSOFIA Y EDUCACION

Objetivos específicos

1. Señalar los grandes momentos críticos en el que se muestra la relación entre la pedagogía y la filosofía, así como sus principales problemas y métodos.

2. Explicitar los presupuestos antropológicos, culturales, axiológicos y epistemológicos de toda práctica educativa y de la educación en general.

3. Indicar las grandes líneas y tareas de una educación alternativa para Colombia y América Latina que responda a sus problemas y a su historia concreta dentro de la actual situación de subdesarrollo.

Problemática

En América Latina el problema educativo adquiere un significado especial dado sus aspectos cuantitativos como cualitativos. El elevado índice de analfabetismo, la carencia todavía de adecuadas condiciones materiales para una educación masiva, abierta y democrática; el predominio de metodologías verbalistas, pasivas, simplemente mecánicas así como al mismo tiempo la insurgencia de nuevas experiencias masivas de alfabetización, de educación popular y de métodos y doctrinas sobre la renovación pedagógica, todo ello nos indica la clara importancia de una filosofía de la educación.

En efecto, toda práctica educativa a cualquier nivel y en cualquier sitio no se reduce a un simple esquema de enseñanza y aprendizaje sino que esconde y conlleva en su proceso mismo una serie de presupuestos que nos remiten a sus implicaciones filosóficas: se trata con personas a propósito de una visión del hombre, dentro de un sistema social y cultural determinado, a propósito de valores e ideas. . . en fin de un proceso complejo que hoy está adquiriendo una forma nueva de plantearse tras los aportes innegables de la psicología, la sociología y la actual tecnología educativa.

Esto nos conduce a tener una visión crítica del quehacer educativo y de sus métodos que pueden ser manipulados o dirigidos a intereses muy particulares. Sólo a través de una educación realmente *crítica* y *creadora* que se orienta a plasmar la utopía de una sociedad alternativa, libre y democrática, es pensable una pedagogía que se adecua a nuestros problemas y a nuestra historia.

Por tanto, no solo debemos ejercer vigilancia sobre los poetas, forzándoles a que nos presenten en sus versos hombres de buen carácter o a que dejen de servirse de la poesía, sino que también hemos de vigilar a los demás artistas para impedirles que nos ofrezcan la maldad, el desenfreno, la grosería o la falta de gracia en la representación de los seres vivos, en las edificaciones o en cualquier otro género artístico. . . habrá que buscar artistas capaces de rastrear la huella de todo lo bello y gracioso, para que los jóvenes vivan como en un lugar sano y reciban ayuda por doquier, expresada en las bellas obras que impresionen sus ojos o sus oídos, al igual que un aura llena de vida que ya desde la infancia y apenas sin darse cuenta les moviera a imitar y amar lo bello de perfecto acuerdo con la belleza expresiva. Esa sería —respondió— la mejor educación.

Platón, *La República*

Al educar un niño en la actividad del pensamiento, debemos cuidarnos por sobre todas las cosas, de las que llamaré "ideas inertes", es decir, ideas que la mente se limita a recibir, pero que no utiliza, verifica o transforma en nuevas combinaciones. En la historia de la educación, el fenómeno más impresionante es el de que escuelas de enseñanza que en cierta época viven con un fermento de genio, en la generación siguiente sólo exhiben pedantería y rutina. La razón está en que se las sobrecarga de ideas inertes. La educación con ideas inertes no solamente es inútil; es, sobre todo, perjudicial.

A. N. Whitehead, *Los fines de la educación*

Muchos estudiantes, en especial los que son pobres, saben intuitivamente qué hacen por ellos las escuelas. Las adiestran a confundir proceso y substancia. Una vez que estos dos términos se hacen indistintos, se adopta una nueva lógica: cuanto más tratamiento haya, tanto mejor serán los resultados. Al alumno se le "escolariza" de ese modo para confundir enseñanza con saber, promoción al curso siguiente con educación, diploma con competencia, y fluidez con capacidad para decir algo nuevo. A su imaginación se la "escolariza" para que acepte servicio en vez de valor.

Ivan Illich, *La sociedad desescolarizada*

La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, las que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (así, por ejemplo en Roberto Owen). La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como **práctica revolucionaria.**

Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*

En la educación, en primer lugar, se continúa y emerge bajo forma reflexiva, y en sus dimensiones sociales, el trabajo biológico hereditario que desde sus orígenes hace emerger al mundo hacia zonas de conciencia cada vez más elevadas. Colaborador inmediato de la creación, el educador ha de buscar el respeto y el placer de su esfuerzo en un sentido profundo y comunicativo de los desarrollos ya alcanzados o esperados por la naturaleza. Cada una de sus lecciones debe amar y hacer amar lo que hay de más invencible y definitivo en las conquistas de la vida.

Teilhard de Chardin, *El porvenir del hombre*

. . . Cuando se ha comprendido esto, se entenderá también cuán poco se ha hecho efectivamente en nuestras escuelas para lograr que la ciencia y la técnica se transformen en agentes activos para crear las actitudes y disposiciones y asegurar los tipos de conocimiento capaces de superar los problemas de los hombres y mujeres contemporáneos. Desde un punto de vista externo, ha habido un gran cambio en las materias enseñadas y en el modo de enseñarlas, pero cuando se examinan críticamente estos cambios se encuentra que en gran medida consisten en concesiones eventuales y adaptación a las condiciones y situaciones que en forma más imperiosa presenta el mundo contemporáneo. Las normas y los métodos de control en la educación son aún en gran parte los de una época precientífica y pretécnica.

John Dewey, *Democracia y educación*

La concientización asociada o no al proceso de alfabetización, no puede ser un palabrerío alienante, sino un esfuerzo crítico de descubrimiento de la realidad que implica, necesariamente, un compromiso político. No hay concientización si de su práctica no resulta la acción consciente de los oprimidos, como clase social explotada, en la lucha por su liberación.

Paulo Freire, *La Iglesia en América Latina, su papel educativo*

Glosario

Axiología: La doctrina referente a los valores cuyo ámbito y objeto está hoy plenamente constituido frente a la metafísica.

Manipulación: Su etimología designa genéricamente una acción organizada a fin de modificar el entorno. Su uso proviene del ámbito técnico y es por ello ambiguo. En sentido ético adquiere hoy un sentido peyorativo, pues indica una acción previamente organizada a fin de controlar la conducta tanto individual como social. Tal proceso posible hoy a través de las ciencias sería una negación total y absoluta de la libertad y de los valores.

Paideia: Término literalmente intraducible pero que quiere referirse al ideal educativo-cultural de los griegos plasmado a través de la tradición desde Homero, los mitos y la reflexión sistemática de los filósofos.

Práctica: En el lenguaje filosófico —praxis— denota hoy la actividad histórica, objetiva para la transformación de la realidad según determinados objetivos a fin de hacerla cada vez más humana y justa. Para los griegos este concepto sería más bien la poiesis o acción del sujeto que sale de sí y se objetiva en la realidad.



A mi juicio, solamente al analizar la fuerza ideológica que está por detrás de la escuela como institución social es que yo puedo comprender lo que está siendo, pero puede dejar de ser.

Paulo Freire

Situación

Muchas veces y por la rutina que también se puede instaurar dentro de la práctica educativa, vamos poco a poco perdiendo el sentido y el alcance de sus implicaciones teóricas y prácticas. O simplemente podemos ignorarla dentro de una ideología pedagógica que desconoce sus propios condicionamientos y presupuestos. Llegamos incluso a creer que todos los problemas pedagógicos son principalmente problemas metodológicos, desconociendo su inserción dentro de la totalidad de la sociedad, dentro de la dinámica y la estructura de clases y las dimensiones que conlleva la práctica misma de la educación con respecto al hombre, a los valores, a la cultura, al conocimiento. Este sopor de la mecánica y las rutinas del subsistema escolar nos impiden una visión crítica de nuestra práctica diaria que a pesar de todo se orienta a la reafirmación de fines, objetivos que se me imponen a través de una acción ingenua de control social e ideológico.

9.1 Historia de una relación

La relación de la filosofía con la educación no es tan palpable directamente y sólo vislumbramos su importancia cuando observamos las implicaciones globales de la práctica educativa. Esta aun cuando desde la Edad Media se identifica cada vez más con la institución escolar, a través de su historia desborda lo institucional-sistemático confundiéndose con una práctica total de la sociedad. La historia de la educación es mucho más amplia, compleja y diversa que su forma institucional actual, y existe como una necesidad cultural desde las más antiguas civilizaciones (Egipto, Babilonia, India (Buda), China (Confucio), Fenicia, Persia, Israel, Grecia (Homero), Roma) como una forma de perpetuación de la misma cultura o de un tipo determinado de sociedad.

La clave de la relación entre educación y filosofía radica en que toda práctica educativa hace relación siempre a *un proyecto determinado de hombre y sociedad*, proyecto obviamente histórico y cambiante a través de la historia y que emerge de un modo especial en las épocas de crisis o de grandes conmociones sociopolíticas. El ideal griego de educación y cultura (Paideia) que empieza con los poetas (Homero, Hesíodo, Píndaro) y que llega a plasmarse en dos modelos antitéticos de educación (Esparta-Atenas) y se sistematiza en las obras clásicas de Platón (*La República* y *Las Leyes*) y Aristóteles (*La Política, Etica a Nicómaco*) de alguna manera configura el orden social de su tiempo (esclavismo). El mundo convulsionado del *helenismo* da origen a las primeras intervenciones estatales sobre la educación con Vespasiano y sobre todo Marco Aurelio, quien logra fundar una serie de academias que prefiguran la universitas medieval originando y dando al Occidente el sentido del *Derecho* como instancia fundamental de la cultura y la educación. La expansión y consolidación del cristianismo en Europa instaura otro modelo educativo que mira al ideal del hombre nuevo cristiano, ideal que marcará durante siglos el ideal educativo y cultural; la Patrística prolonga, conserva y

enriquece, sin embargo, la tradición clásica (labor de los conventos, los copistas y los primeros enciclopedistas como Isidoro de Sevilla: *Etimologías y Beda el Venerable*) a través de la figura central de San Agustín y sus fecundas ideas pedagógicas en su libro *El maestro*, en donde reasume desde la perspectiva cristiana los aportes valiosos de la tradición grecorromana.

La influencia benéfica e innegable de la Iglesia en el campo educativo se manifiesta en especial desde los siglos VI y VII, con la conservación, reconstrucción y enriquecimiento de la cultura clásica y las obras concretas comenzadas con Carlomagno y la fundación de la famosa academia Palatina bajo la dirección del monje Alcuino, la fundación de las primeras y diversas formas de escuelas (monásticas, parroquiales, catedralicias) y, en el convulsionado y crítico siglo XII, la configuración de un gremio especial que se denominará la *Universitas* primero en Bolonia, Nápoles, París; luego en Oxford, Cambridge y después en el resto de Europa con el carácter de corporación universal, autónoma, del saber y la libertad crítica del espíritu. De innegable presencia pedagógica puede considerarse el método escolástico y el reordenamiento de las artes liberales en su forma de trivio (gramática, lógica, dialéctica) y cuadrivio (aritmética, geometría, astronomía, música) y las ideas esclarecedoras de Tomás de Aquino en su ensayo "De Magistro", en donde plantea una forma de diálogo de educación al establecer que el maestro no comunica su ciencia al discípulo sino que ayuda a éste a formarse dentro de sí una ciencia análoga a la de su maestro. Cierto que se trata todavía de una educación elitista, la medieval, pero se configuran en ella instituciones, métodos y tradiciones que han perdurado siglos y que parecen estar más allá de sus condicionamientos históricos y sociológicos.

El Renacimiento como nueva época de profundas transformaciones de todo tipo, conlleva un ideal programático de retorno al clasicismo, al ideal de la *Humanitas* de Cicerón o la Paideia de los griegos y ello mismo da motivo en Italia a profusas divulgaciones y ensayos sobre la nueva educación, que sin ser anticristiana quiere remontarse a las fuentes culturales de los griegos y los romanos traducidos y divulgados en sus obras originales (ensayistas sobre educación encontramos a Leonardo Bruni, Berdardino de Siena, Maffeo Vegio, Leon Battista Alberti, Baldesar Castiglione, Erasmo de Rotterdam y Tomás Moro). La reforma y la contrarreforma también suscitaron un enorme despliegue de obras y energías en torno de la labor educativa: con Lutero se reivindica el principio de una instrucción universal y la creación de las primeras escuelas realmente populares, la creación de una mentalidad laica sobre la educación y el problema de una fisonomía nacional en los problemas pedagógicos. Al mismo tiempo se prolongan todas las obras educativas de la Iglesia

con el carisma propio de las distintas comunidades religiosas (los oratorianos de San Felipe de Neri, los escolapios, las barnabitas de San Antonio María Zaccaria, los oblatos de San Carlos de Borromeo, las ursulinas y los escolapios de San José de Calasanz).

En el siglo XVII, en consonancia con la filosofía cartesiana, se suscita en el campo educativo una profunda discusión y renovación de los métodos pedagógicos que responden al mismo tiempo a las nuevas circunstancias sociales, económicas y al desarrollo creciente de las nuevas ciencias naturales. Tal movimiento se expresa en la obra central de Juan Amós Comenio (*Didáctica Magna* 1657), precursor de un modelo eficaz de escuela democrática la creación de las primeras escuelas técnico-profesionales de las diversas formas de Pietismo y los escritos pedagógicos de John Locke y las implicaciones historicistas del pensamiento de Giambattista Vico.

La Ilustración o época de la emancipación de la racionalidad encuentra en Juan Jacobo Rousseau la expresión pedagógica (*Emilio, El contrato social, La nueva Eloísa*) de sus nuevas tendencias que alcanzan su punto culminante en la filosofía de Kant y sus ideas educativas; el ideal kantiano de educación es incluso en el plano intelectual la conquista de la autonomía del juicio necesario para la formación de una libre conciencia moral.

El Romanticismo como movimiento de renovación cultural global también se expresa en el campo educativo a través de las ideas de Goethe, Schiller y Hegel, para quien la pedagogía tiene como objeto el proceso por el cual el espíritu individual se eleva hacia la autoconciencia. Pero es en especial en el pensador religioso Giovanni Enrico Pestalozi quien instaura un nuevo modelo educativo centrado en la *actividad*, al lograr un gran avance en el campo estrictamente pedagógico a través de experiencias concretas y sus obras básicas (*El canto del cisne* y *Leonardo* y *Gertrudis*) o en su crítico el franciscano Gregoire Girard, quien llama la atención sobre la importancia de un lenguaje nacional que configure las nuevas mentalidades de la época. A ello se agrega las grandes innovaciones pedagógicas que unían trabajo y juego de Jean Paul Richter y Friedrich Frobël (fundador de los Kindergardem), o las primeras anotaciones sobre los alcances psicológicos y filosóficos de la pedagogía de Juan F. Herbart, iniciador de una educación centrada en los *intereses* del cual la ética daría los fines y la psicología proporcionaría los medios.

El siglo XIX conoce al mismo tiempo el aporte y la insurgencia de muchas ideas educativas muy relacionadas con el nuevo contexto socioeconómico (impacto de las revoluciones burguesas, de la revolución tecnológica-industrial, la insurgencia de nuevas corrientes filosóficas y políticas) e ideológico, que en el plano pedagógico se expresa a través de tres grandes corrientes: el marxismo, el tradicionalismo y el positivismo. De las obras de Marx y Engels aun cuando no se ocuparon in extenso y de forma detallada de la educación, han dado origen a formas nuevas de análisis e investigación de la misma (piénsese en la metodología del materialismo histórico) o una reestructuración de la misma al postular una educación en función de la *praxis revolucionaria* y a la relación estrecha entre *trabajo material y estudio*, tal como se han tratado de establecer en Rusia o especialmente en China en la época ambigua de la Revolución Cultural. El positivismo quiere asumir con radicalidad las consecuencias de la revolución industrial y el papel central que empieza a desempeñar la ciencia y la tecnología en todos los niveles. El énfasis en los hechos, el rechazo a toda forma de metafísica y teología, la reinvidicación de una cientificidad exenta de juicios de valor y de toda forma de subjetividad, el privilegiamiento de la verificación, de los métodos y técnicas de las ciencias naturales, etc., todas estas características quieren trasladarse al plano educativo concibiendo la educación como la forma necesaria de un progreso absoluto e indefinido, producto del desarrollo industrial-científico.

Se empieza a acentuar por tanto la antinomia entre educación humanista y educación técnica, y en el plano universitario la educación se orienta a la formación exclusiva de profesionales. (Además de las ideas educativas de Saint Simon, Comte y Spencer, se agregan las obras de Andrea Angiulli, Pietro Siciliani, Saverio Fausto Dominicis, Roberto Ardigó). Mención especial en el campo de la educación cristiana significan la obra y los escritos de Juan Bautista de la Salle en el contexto de la ilustración, propulsor de las escuelas populares y de nuevos métodos pedagógicos y San Juan Bosco en el contexto de la industrialización que con su método *preventivo* y su vida entera crearon y recrearon los ideales cristianos de una educación inspirada en el evangelio y en una clara opción por los pobres y los jóvenes marginados de la sociedad.

En el contexto del siglo XX las grandes innovaciones pedagógicas provienen de los valiosos aportes de la psicología, la sociología, la didáctica y las transferencias en el plano educativo de los impactos de la revolución tecnológica-científica, sin los cuales no se entenderían por ejemplo, los modelos de educación a distancia, viables sólo en el contexto de sociedades industrializadas. Pero al mismo tiempo algunas corrientes filosóficas han incidido enormemente en la orientación de estas nuevas tendencias que nunca se manifies-

tan en forma aislada sino respaldadas casi siempre de una justificación filosófica.

En las corrientes nuevas del idealismo en Italia intervienen en las discusiones educativas Giovanni Gentile, Benedetto Croce y especialmente Giuseppe Lombardo Radice, para quien la educación no se reduce a lo institucional sino que adquiere de nuevo el sentido de una omnipresencia en el todo de la sociedad y la cultura. El realismo filosófico encuentra en los escritos de George Santayana y Alfred North Whitehead el intento de conciliar la formación profesional y la herencia humanística (en especial en la obra de Whitehead, *Los fines de la educación*, 1925) o en el filósofo que ha tenido mayor impacto e influencia en la sociedad contemporánea en el campo de la educación especialmente en Estados Unidos John Dewey, quien dentro de la tendencia pragmática cristaliza y refleja la nueva cultura anglosajona (*Mi credo pedagógico*, *Escuela y sociedad*, *Democracia y sociedad*), dando origen a lo que se ha llamado la "Escuela progresiva" y que ha tenido nuevos teóricos e impulsadores en Francis William Parker, William Heard Kilpatrick, Carleton Wasburwe y Helene Park Urst (fundadora de la enseñanza individualizada). También existe dentro del contexto del existencialismo y en especial el personalismo (tendencia que enfatiza el problema de la persona y los valores) una clara muestra de interés en el problema pedagógico. Finalmente, las nuevas y actuales corrientes de lo que se ha llamado la "Nueva escuela" y los "métodos activos" que asumen los aportes de las ciencias psicológicas y sociales y propenden en su conjunto por un replanteamiento de la relación alumno-profesor, al replanteamiento de los métodos de enseñanza-aprendizaje, la función del profesor, etc. Se consideran como precursores a León Tolstoi, Haden Badeey, Robert Baden Powell, Edmond Demolis y Hermann Lietz. La escuela nueva tiene varias tendencias según se centren en una área especial de trabajo: la escuela del trabajo propugnada por Georg Kerchensteiner y Paul Natorp (neokantiano), la pedagogía científica de las experiencias y obras de María de Montessori, Ovide Decroly y la escuela de Ginebra de enorme trascendencia hoy (Edouard Chaparede, Adolphe Ferreire, Pierre Bouet y el eminente psicólogo Jean Piaget), y la llamada pedagogía social que tiene como claros antecedentes las ideas de Saint Simon; Comte, Emile Durhkeim, Roger Cousinet y que se plasman hoy en la obra significativa de Celestin Freinet, propulsor de una pedagogía popular de enorme resonancia; en Rusia dicha tendencia se cifra y se centra en la magnífica y eminente obra del pedagogo de la revolución rusa Anton Seminovicht Makarenko. En América Latina hoy de acuerdo con las tendencias sociales y políticas y a la situación de atraso y dependencia, las corrientes educativas se centran en su

aspecto crítico-liberador y representados en las obras básicas de Ivan Illich y Paulo Freire, al mismo tiempo que el impulso de fuertes corrientes de educación popular con clara intencionalidad política y de transformación global de la sociedad.

9.2 Educación y sistema social

La práctica educativa además de una historia no se da en forma aislada sino que se realiza al interior de una sociedad específica, dentro de una estructura social global en la cual ella desempeña determinadas funciones, siendo en última instancia un subsistema de la totalidad social. La relación por tanto entre educación y sociedad es fundamental para ubicar las dimensiones sociales e ideológicas, al mismo tiempo que las relaciones dialécticas entre ambas instancias.

En su relación externa el subsistema educativo tiene referencias necesarias con los procesos económicos, políticos e ideológicos que en muchos aspectos condicionan y determinan la práctica educativa: la posibilidad de estudio masivo o no, el índice de deserción escolar, la presencia significativa del estado o no dentro de los planes y proyectos educativos, el tipo de economía de un país que determina las posibilidades reales de estudio e investigación, la dotación material, la cantidad de profesores (lo que se ha denominado el aspecto cuantitativo de la educación, etc.; lo mismo que las condiciones políticas de un país, la prevalencia de un sistema u otro (capitalismo, socialismo), orientan en gran parte el contenido y las políticas más básicas de la educación dirigidas en última instancia a reproducir las condiciones ideológicas de los sistemas tanto de derecha como de izquierda.

Pero estas determinaciones que tienen que ver mucho con la estructura de clases dentro de una sociedad no son unilaterales y absolutas como ha teorizado, por ejemplo, Louis Althusser (veáse su ensayo *El estado y los aparatos ideológicos del Estado*) sino que desde la instancia educativa se generan muchos procesos dinámicos y significativos dentro de la orientación de la misma sociedad. Aún más, los alcances de esta dinámica sólo son posibles dentro de procesos necesarios de tipo cultural que efectúa la educación globalmente considerada. Pero ello no significa en modo alguno que la educación sea una estructura suelta sin relación con otras estructuras sociales, lo cual nos impide caer en el utopismo de creer que la sólo práctica educativa pueda generar o impedir un cambio estructural de la sociedad. Cada sociedad

por tanto y a través del tiempo le ha dado a la educación una serie de funciones particulares y ha querido plasmar en ella el eco de su dinámica cultural global: "Cada sociedad considerada en un momento determinado de su desarrollo tiene un sistema de educación (específico) que se impone a las gentes con una fuerza generalmente irresistible" (Durkheim E., *Educación y sociología*, Linotipo, Bogotá, 1979, p. 62).

La función genérica de la educación es siempre de carácter *reproductivo*, se trata de inculcar y de perpetuar todo un orden sociocultural, "un determinado tipo de hombre, de valores, que aseguren la continuidad de cierta fisonomía espiritual. Ello se logra en la medida que la socialización de los individuos los integre y los identifique con un determinado ethos cultural. Esta homogeneización se vuelve a través de la educación una socialización metódica como sugiere Emile Durkheim:

> La sociedad no puede vivir a menos que exista, entre sus miembros una suficiente homogeneidad; la educación perpetúa y refuerza esa homogeneidad fijando por adelantado en el alma del niño las similitudes esenciales que reclama la vida colectiva. . . pero sin cierta diversidad, toda cooperación se volvería imposible: la educación asegura la persistencia de esa diversidad necesaria, diversificándose y especializándose ella misma. . . La educación no es, pues, en sí misma, sino el medio por el cual la sociedad prepara en el corazón de los niños las condiciones esenciales de su propia existencia (*Idem*., p. 70).

La educación por tanto recrea en las nuevas generaciones ese ser social global que se da en la integración pedagógica. El marxismo en esta perspectiva subraya el carácter reproductor del subsistema educativo como eje privilegiado de la perpetuación de las condiciones de explotación y dominio de una clase sobre las otras.

Pero esta función reproductiva se da tanto en el capitalismo como en el socialismo y ello refuerza la idea central de la estrecha relación entre educación y sociedad. Pero la práctica educativa posee además una *dimensión interna*, toda una estructuración que da origen a los problemas didácticos, metodológicos, de enseñanza y aprendizaje que poseen una cierta autonomía y permiten una amplia discusión interna de carácter académico y administrativo. Pero en última instancia la pregunta y el problema educativo desde el punto de vista social no es el metodológico —en el cual existen infinitas posibilidades— sino la orientación global de la misma: educación para la integración social de los individuos o educación para la transformación radical de la sociedad.

9.3 Dimensiones filosóficas de la práctica educativa

La relación entre educación y filosofía no es simplemente de carácter histórico por intervenciones directas de filósofos sobre la teoría educativa o de diversos sistemas en los presupuestos de las distintas pedagogías. Se trata de una relación más orgánica, puesto que es la *misma práctica educativa la que implica y supone ciertas dimensiones filosóficas* que son tan importantes como los aportes hoy de la psicología, la sociología, la tecnología educativa y sin las cuales la educación perdería su dimensión de conciencia crítica de la sociedad y de la cultura.

9.3.1 La dimensión cultural

La educación existe como impulso y proceso necesario a todo pueblo que quiera conservar su identidad cultural, su especificidad espiritual. Por ello se ve obligado en su desarrollo a practicar la educación. "La educación es el principio mediante el cual la comunidad humana conserva y transmite su peculiaridad física y espiritual. La educación participa en la vida y crecimiento de la sociedad, así en su destino exterior como en su estructuración interna y en su desarrollo espiritual". (Jaeger W., *Paideia*, FCE, México, 1980, p. 3).

Esta función conservadora es necesaria y se articula con la dinámica de una renovación interna que podemos observar en el desarrollo de toda cultura que trata de unir tradición y cambio. Este proceso supone que la cultura como patrimonio no sólo debe ser transmitido sino que las nuevas generaciones deben asimilar e introyectar cierta identidad que permita su perpetuación.

> El carácter más general y fundamental de una cultura es que debe ser *aprendida*, o sea, transmitida en alguna forma. Como sin su cultura un grupo humano no puede sobrevivir (a menos que asuma una cultura diversa, más o igualmente eficaz, caso en el que mutará concomitamente su naturaleza toda) es en interés del grupo que dicha cultura no se disperse ni se olvide, sino que se transmita de las generaciones adultas a las más jóvenes a fin de que éstas se vuelvan igualmente hábiles para manejar los instrumentos culturales y hagan así posible que continúe la vida del grupo. Esta transmisión es la educación. (Abbagnano N., Visalberghi A., *Historia de la pedagogía*, FCE, México, 1969, p. 11).

Sin el proceso educativo cada generación prácticamente tendría que empezar siempre de cero, y por ello este acto necesario no se identifica sólo

con su aspecto institucional sino que adquiere el aspecto de un proceso social global en el que todos los individuos terminan colaborando, así no sean totalmente conscientes de que se convierten en agentes culturales. "La educación es pues un fenómeno que puede asumir las formas y las modalidades más diversas, según sean los diversos grupos humanos y su correspondiente grado de desarrollo; pero en esencia es siempre la misma cosa, esto es, *la transmisión de la cultura del grupo de una generación a la otra*, merced a lo cual las nuevas generaciones adquieren la habilidad necesaria para manejar las técnicas que condicionan la supervivencia del grupo. Desde este punto de vista, la educación se llama *educación cultural* en cuanto es precisamente *transmisión* de la cultura del grupo, o bien educación *institucional* en cuanto tiene como fin llevar las nuevas generaciones al nivel de las instituciones, o sea, de los modos de vida o las técnicas propias del grupo. No se insistirá nunca demasiado en la importancia que tiene la educación así entendida, no sólo por lo que se refiere a la vida o la supervivencia de cualquier grupo humano, sino también en lo que toca a la formación y el desarrollo de la persona humana individualmente considerada". (*Idem.*, p. 12).

En América Latina la consideración de la educación como transmisión cultural se hace más compleja por múltiples problemas históricos: el problema que todavía se discute acerca de nuestra identidad cultural, los procesos distorsionantes de la dependencia cultural, los elevados índices de analfabetismo y marginación cultural de las grandes masas, la estructura tan marcada de clases sociales, la falta de mayor identidad cultural tanto nacional como continental, etc.; todo ello hace pensar a algunos autores en forma radical de qué cultura o cuál cultura es la que estamos haciendo referencia cuando hablamos acerca de una supuesta cultura latinoamericana que a lo mejor ni existe. Pero es claro que todo grupo humano necesariamente genera cultura así ésta se debata con grandes problemas y distorsiones, y ello nos obliga a recapacitar como docentes en la dimensión cultural-diaria de nuestra práctica educativa no sólo a través de contenidos sino de las diversas manifestaciones de la cultura en su totalidad.

9.3.2 *La dimensión antropológica*

Toda práctica educativa se inscribe dentro de un proyecto global de hombre y sociedad. Tal intencionalidad, que no necesariamente tiene que ser consciente en cada práctica particular, se orienta en último término a la configuración de un cierto *ideal histórico* hacia el cual se remite el deber ser educativo. No se trata sólo de inculcar un conjunto de conocimientos, habilidades

de todo tipo sino que todo ello se encuadra y adquiere su sentido si finalmente se llega a cierto tipo de conducta social, de comportamiento social, de un *tipo específico de ciudadano.*

En los objetivos generales, últimos de la educación, en sus políticas más amplias se persiguen fines que no son sólo prospectados como metas de un aprendizaje global —y como tal explicables por la psicología o la tecnología educativa— sino que se esbozan verdaderos modelos de hombre que en la historia de la educación vemos siempre como ideas rectoras de la intencionalidad más profunda de la práctica educativa: con ello la sociedad quiere determinar si lo que desea es formar y lograr individuos con tales o cuales características, bien sea que en momento determinado predominen los *ideales* del hombre deportivo, guerrero, político, caballeresco, trabajador, tecnócrata. . . cuyo fundamento radica en una visión determinada del hombre, en una filosofía genérica que en algunas ocasiones se hace explícita (piénsese en los países socialistas) o que en otras ocasiones se insinúa de un modo indirecto. Ninguna educación en este sentido se puede entender en un aspecto puramente instrumental, práctico, técnico; estas mismas dimensiones son siempre encuadradas en un ideal antropológico que puede ser fácilmente manipulado en la medida que se ignoren las intencionalidades últimas del proceso pedagógico.

En este sentido la práctica educativa se ve abocada a una opción fundamental, según pretenda formar individuos que ocupen un determinado rol y *status* social dentro de una configuración ya determinada o capacitar para transformar las estructuras de la sociedad en la cual se inscribe toda acción pedagógica. Y esta opción no tiene otro contenido que el tipo de sociedad y de hombre que se pretende lograr; educar, sí, ¿pero para qué tipo de sociedad? Formar, sí, ¿pero dentro de qué visión del hombre y de la realidad? Tales interrogantes nos indican la centralidad y el asunto de fondo del problema educativo y pedagógico y al mismo tiempo nos remiten a los alcances *políticos* de toda educación.

9.3.3 *La dimensión ético-axiológica*

La práctica educativa aparece como práctica de transmisión de una cultura determinada dentro de un proceso sistemático de socialización de una generación a otra y que se lleva a cabo dentro de una visión determinada del hombre de la realidad, a través de un conjunto de valores y en una forma peculiar de considerar el conocimiento, de un modo sistemático o no, institu-

cional o no. La dimensión ética y axiológica de la educación se revela hoy dentro de un mundo conflictivo y en crisis, como aspectos relevantes y significativos dentro de la discusión pedagógica, pues de estas dimensiones depende la manera de ver la práctica educativa como práctica orientada a la libertad o a la manipulación, a la formación de la criticidad o un adiestramiento más complejo.

> Si preguntamos por qué la manipulación es un problema tan complejo y peligroso, tenemos que ocuparnos en primer lugar del campo de la instrucción y la educación. Estos procesos contienen indeludiblemente elementos que de alguna manera pueden calificarse de manipulativos. Pero el punto capital es si el proceso total es concebido o realizado en la práctica según las pautas del adiestramiento de los animales o es dirigido verdaderamente conforme a un plan, por lo menos en el conjunto de sus factores dinámicos, al objeto de infundir discernimiento, motivación, bondad, un enfoque integral de la vida, capacidad de distinguir entre valores y desvalores, libertad e interés por la libertad y la liberación de todas las gentes. La educación es la plaza de mercado al que concurren las diferentes ideologías y aquellos que ponen su esperanza principalmente en manipular a otros. En sociedades y estados autoritarios se orienta todo el proceso de la educación a obtener ciudadanos dóciles y fáciles de manipular y se evita o se reprime todo lo que pueda suscitar un espíritu crítico. (Haring Berhard, *Etica de la manipulación*, Herder, Barcelona, 1985, p. 29).

La separación absoluta entre la ciencia y los valores, entre la ciencia y la ética, productos en gran parte de la filosofía positivista, han producido en nuestro ámbito la famosa disyuntiva entre instruir y educar, creando por tanto, una falsa oposición que remite a otra más genérica y profunda, la antinomia entre formación humanística y formación técnica. Dicha separación sin duda nefanda, crea la ilusión de un cientificismo a ultranza que tiende a considerar todo lo teórico como ideología, como un agregado externo de lo científico, campo único y exclusivo de verdad y conocimiento. En el campo de la ética se trata de rescatar no un moralismo idealista o represivo sino la formación de un espíritu, de un conjunto de actitudes que se ajusten a una auténtica pedagogía centrada en la dignidad y la libertad. Toda auténtica educación, dentro de una cierta visión del hombre, no puede considerarse sino como "práctica de la libertad" según la célebre expresión de Freire y, por tanto, como educación dialógica, crítica, centrada más en problemas y en una actitud creadora que en mecanismos puramente verbales y repetitivos. Todo ello conduce a un conjunto de valores que informan la estructura interna del proceso educativo: formación para la búsqueda sincera e incondicionada de la verdad, deseo de justicia y paz, sentido de la solidaridad y de la comunidad, aprecio real del trabajo y la creatividad. En fin de cuentas toda sólida

educación debe orientarse a la formación de convicciones que deben ser vividas antes que dichas y teorizadas, y tales principios sólo son posibles dentro de una doctrina adecuada de los *valores*. Es cierto que estos pueden ser ideologizados dentro de la perspectiva de un "cierto apostolado de la educación y del papel del educador", pero por otra parte no es menos cierto que la práctica educativa más que ninguna otra requiere de sólidas convicciones, pues su acontecer se da no entre las cosas sino entre personas acerca de su formación, de sus ideas y sus valores más profundos.

9.3.4 La dimensión epistemológica

> En los últimos años se ha ido generalizando el nombre de Ciencias de la educación para denotar un conjunto de quehaceres, experiencias y conceptos que contribuyen a mejorar, cambiar o estabilizar lo que se entiende, de alguna manera, como educación. Si el nombre de las ciencias de la educación no es una distracción semántica, puede pensarse que el proceder educativo ha adquirido en alguna forma el carácter de un procedimiento científico, es decir, que mediante ciertos métodos ya sean deductivos (lógico-matemáticos) o experimentales se ha alcanzado cierta *objetividad* y un *acuerdo* entre todos los sujetos acerca de determinados sectores del saber. (Benjamín Alvarez, Toro Bernardo, "Educación no formal", *Educación Hoy*, Bogotá, 1975, p. 53).

Con todo esto queremos decir simplemente que la educación hoy hace referencia a problemas del conocimiento. Unos que se remiten al problema interno de constitución de la educación como ciencia social y, por tanto, a un problema epistemológico, y otros a la práctica educativa que como tal necesariamente es siempre y maneja siempre una relación de conocimiento con respecto a la realidad. Ya no se trata sólo de responder a la pregunta lógica de qué es la educación sino de indagar con rigurosidad su objeto, sus métodos específicos, sus técnicas determinadas.

La práctica educativa se hace siempre en torno de un proceso gradual de conocimiento y el maestro en su actividad concreta supone explícita o implícitamente una cierta manera de concebirlo. De un modo general podemos afirmar que su esencia peculiar es concebida de dos modos fundamentales: o bien el conocer como un acto de reproducción o bien el conocer como un acto de producción. En el primer caso:

> Con frecuencia nos representamos la esencia del conocimiento mediante el modelo de una pizarra en la que se dibuja un objeto, el cual, procediendo en cierto modo de afuera, aparece sobre esta base. Nos representamos el conocimiento con

la imagen de un espejo en el que se reproduce un objeto cualquiera. Sólo desde tales modelos representativos es concebible el famoso problema de cómo un 'en sí' puede penetrar en un conocimiento. En la teoría del conocimiento —especialmente cuando se defiende el llamado realismo, o sea, la teoría del conocimiento como copia o la doctrina de la verdad como correspondencia entre un enunciado y un objeto— están siempre presentes de antemano estos modelos de inteligencia, que se presuponen allí como obvios. En todos estos modelos de representación lo conocido es lo que viene de fuera, lo otro, que se anuncia desde fuera según leyes propias y se imprime en la facultad receptora del conocimiento. (Rahner Karl, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona, 1985, p. 35).

En este primer modelo el sujeto es pasivo y conocer es fundamentalmente reproducir una realidad ya dada, organizada y establecida. Pero desde Kant sabemos que la estructura del conocimiento es mucho más compleja y que la relación sujeto-objeto es más dialéctica.

Por lo menos el conocimiento espiritual de un sujeto personal no es tal que el objeto se anuncie desde fuera y se "posea" como conocido. Es más bien un conocimiento en el que el sujeto que sabe, sabiendo, se posee a sí mismo y su conocimiento. Esto sucede no sólo cuando el sujeto, en un segundo acto posterior, reflexiona sobre ese estar dado el sujeto para sí mismo en su conocimiento, a saber, sobre el hecho de que él ha conocido algo en un primer acto y ahora convierte el conocimiento anterior mismo en objeto de un conocimiento. Más bien, la posesión sabedora del conocimiento como tal, a diferencia de su correlato objetividad, y la autoposesión sabedora son peculiaridades de todo conocimiento. En él no sólo se sabe algo, sino que a la vez siempre se sabe conjuntamente el saber del sujeto. (*Idem*., p. 35).

En este segundo modelo el sujeto está siempre implicado con el objeto y es activo, pues él mismo condiciona y determina la forma del conocer.

Ahora bien, no es que este estar dado para sí juntamente sabido, no temático del sujeto y de su saber acerca de sí mismo sea un mero fenónemo concomitante en todo acto de conocimiento, como si este acto se redujera a captar algún objeto cuyo conocimiento en su estructura y contenido fuera independiente por completo de la estructura del estar dado para sí subjetivo. Más bien, la estructura del sujeto es apriorística, es decir, ella constituye una ley previa de sí y cómo algo puede mostrarse al sujeto cognoscente. (*Idem*., p. 37).

Con frecuencia y en forma predominante el esquema reproductivo es el que domina nuestra forma pedagógica, pues concebimos el conocimiento como un simple acto reflejo de la realidad y ésta es la base epistemológica de la tan criticada "educación bancaria" que ha efectuado en forma detallada Paulo Freire. Ello mismo explica la prioridad del transmitir sobre el crear, del conservar sobre el innovar, de la pasividad a la actividad.

El saber (como el conjunto de conocimientos aceptados y como forma de elaborar nuevos conocimientos) es el resultado de los modos de apropiación que proporciona la ciencia, la filosofía y la intuición subjetiva y social. Pero el saber, una vez que existe, tampoco se presenta estructurado al hombre. Aunque posee un orden, no se presenta estructurado como objeto de conocimiento. La actividad que presenta el saber de una forma estructurada para el conocimiento y crea las condiciones para acercarse a dicha forma es la educación. La educación es en primera instancia una forma de apropiación del saber. Como el saber es un proceso (conjunto de conocimientos y forma de elaboración de nuevos conocimientos), la educación es un proceso de apropiación del saber. Y como todo proceso de apropiación también obedece a determinados intereses. (Benjamín Alvarez-Toro Bernardo, *op. cit*., p. 55).

Estos planteamientos acerca del conocimiento obviamente tendrían enormes implicaciones en la práctica educativa y en la forma concreta de un estatuto epistemológico de la educación como ciencia. Por ahora nos limitaremos a señalar algunos puntos críticos que de algún modo conciernen a una teoría crítica de la práctica educativa con respecto al conocimiento:

- Si la educación es por su función específica una transmisión, un proceso conservador de una cultura determinada, el saber en su conjunto tenderá a perpetuarse y ello determina sus nexos necesarios con el poder político y el estado en general. Por su carácter reproductivo el saber educativo no escapa a la dinámica de las ideologías y su orientación global está encaminada más a mantener las estructuras vigentes que a transformarlas radicalmente. Se trata de un saber con clara intencionalidad política.

El saber académico, tal como está distribuido en el sistema de enseñanza, implica evidentemente una conformidad política: en historia, se os pide saber un determinado número de cosas, y no otras —o más bien un cierto número de cosas constituyen el saber en su contenido y en sus normas—. Dos ejemplos. El saber oficial ha presentado siempre al poder político como el centro de una lucha dentro de una clase social (querellas dinásticas en la aristocracia, conflictos parlamentarios en la burguesía); o incluso como el centro de una lucha entre la aristocracia y la burguesía. En cuanto a los movimientos populares, se les ha presentado como producidos por el hambre, los impuestos, el paro; nunca como una lucha por el poder, como si las masas pudiesen soñar con comer bien pero no con ejercer el poder. La historia de las luchas por el poder, y en consecuencia las condiciones reales de su ejercicio y de su sostenimiento, sigue estando casi totalmente oculta. El saber no entra en ello: eso no debe saberse. Otro ejemplo: el de un saber obrero. (Foucault Michel, "Más allá del bien y del mal" Entrevista reproducida en *El Espectador, Magazine*, No. 67, julio de 1984).

- Este saber dentro de la marcha de la educación institucional puede adoptar múltiples formas y mecanismos de selección, de censura, de repre-

sion, que regulan tanto las relaciones entre profesores-directivas como las que pueden regular las relaciones entre profesores y alumnos. Si las instituciones educativas son confesionales, el adoctrinamiento y la imposición pueden convertirse en el ideal de las políticas oficiales o de un estado autoritario que quiere homogeneizar las conciencias en función de una única visión del mundo. El pluralismo y un sentido crítico radical son la única defensa frente a los mecanismos impositivos de un proceso educativo integrista o manipulado por grupos dogmáticos e intolerantes. La lucha ideológica no puede solucionarse por nuevas formas de dominación y adoctrinamiento o la simple utilización política del espacio educativo y pedagógico sino que si quiere ser real y profundo debe insertarse dentro de un proyecto global de reactivación cultural masiva y popular que pueda generar nuevas formas, métodos y contenidos que un simple saber oficial no puede y no le conviene inculcar.

- Pero un saber crítico y métodos críticos sólo son viables y eficaces dentro de un proyecto social y cultural alternativos, que pueden llegar incluso a cuestionar las formas educativas tradicionales o las instituciones mismas tan caras y "sagradas", como la universidad al menos como fue cuestionada por la famosa revuelta de los estudiantes franceses en 1968. Todo saber crítico sin duda tendrá que repercutir tarde o temprano al interior de las mismas estructuras educativas vigentes, generando una crisis necesaria que da como resultado una nueva dinámica de cambio, de búsqueda, de nuevas fórmulas y replanteamientos. La creación de este espíritu crítico y creador debería ser la meta principal de una práctica educativa consciente de sus propios condicionamientos y presupuestos.

- En América Latina este carácter crítico y de ruptura está hoy representada en los escritos y experiencias de Ivan Illich y de Paulo Freire o las múltiples experiencias de educación popular que reclaman para sí un nuevo papel protagónico tanto del proceso pedagógico como del proceso político. La universidad dentro de todo este contexto debería cumplir un papel especial en cuanto aglutina una élite especial de la población —ya privilegiada por el simple hecho de estudiar—, que puede tener un mayor acceso a las fuentes de la formación y la capacitación.

> La universidad forma profesionales que puedan en el sector público o privado cumplir tareas en beneficio de la comunidad; también la universidad entrega conocimientos importantes en el ámbito de la ciencia y de la técnica, que sirven para impulsar el desarrollo del país; finalmente, y esta es una tarea prioritaria y sustantiva de la universidad, ella está llamada a mantener en la sociedad vivo el interés por la verdad, por la democracia, por la crítica, por las necesidades reales del pueblo y por las libertades políticas y la independencia cultural de la nación. Por ello la universidad tiene que ser en cierta forma cuerpo pensante y alma inspiradora de cultura en el contexto nacional. Esto significa que frente a una concepción de la universidad profesionalista o puramente tecnológica, hay que insistir en aquella idea de universidad, según la cual la ciencia y la técnica son acción instrumental del hombre en procura de fines y metas que tienen que ver con una concepción más integral del hombre, de la sociedad y de sus responsabilidades históricas. (Hoyos Vásquez Guillermo, *El Espectador, Magazine,* No. 16, julio de 1983).

Este papel crítico y catalizador de una nueva forma de cultura nacional y latinoamericana son parcialmente viables dentro de un *nuevo modelo de universidad* centrado en el servicio y la solución de los problemas concretos de la comunidad, en una praxis conjunta que rompa la artificialidad de una educación separada de la vida, de la historia, de los problemas urgentes e inmediatos del país. En esta perspectiva la filosofía de la educación debe proporcionar una visión crítica del hombre, de los valores, de la ética, del conocimiento; en fin, los criterios básicos que implican aun en su rutina toda práctica de la educación.

SINOPSIS

La educación tiene una historia en cuanto se identifica con los esfuerzos de la cultura para perpetuar sus ideales y su fisonomía tanto espiritual como material. Dicho proceso revela una forma variada, cambiante y múltiples de formas pedagógicas, métodos y teorías. En los últimos años es innegable el impacto dentro de la educación de los avances de la ciencia y la técnica, en especial de los aportes de la psicología y la sociología. Pero toda práctica educativa en sí misma supone e implica una serie de presupuestos filosóficos que hacen referencia al problema de la cultura, a una visión determinada del hombre, de los valores y de una doctrina específica del conocimiento, incluso de una epistemología de la educación. En nuestro contexto dicha práctica no puede entenderse sino dentro del proyecto de una sociedad alternativa y darse, entonces, como pedagogía de la libertad y como educación crítica y creadora.

LECTURA
FILOSOFIA Y EDUCACION

Ubicación de la lectura

El autor trata de enfatizar una serie de problemas que se vienen gestando en Colombia y en América Latina en las últimas décadas, con la introducción de la llamada tecnología educativa que ofrece, sin duda, una serie de aportes innegables dentro del proceso de racionalización del quehacer pedagógico. Sin embargo, dicha tecnología como todo método, toda ciencia, no son neutrales sino que se colocan al servicio de intereses concretos, a veces con ideologías determinadas. El aspecto cuantitativo y cualitativo de la educación sirve sólo como un esquema arbitrario para plantear el problema dentro de un cierto marco filosófico y no solamente en la perspectiva de una sociología de la educación. Se trata, por tanto, de una reflexión crítica sobre la dimensión teórica de la práctica educativa desde la perspectiva de una educación al servicio de la libertad y de una cultura alternativa. Tal tarea ha sido acometida en nuestros países como experiencia y como teoría en las obras de Ivan Illich y Paulo Freire, obras que deben ser sumidas hoy dentro de una perspectiva histórica y dialéctica.

Problematización

Un enfoque integral del problema educativo debe abarcar los datos que podemos entresacar de los análisis de la sociología y de la psicología de la educación. Dicho enfoque nos debe llevar a preguntas fundamentales como: ¿En dónde se ubica la práctica educativa dentro del conjunto de la sociedad? ¿Cuál es el papel social de la educación? ¿Qué tiene que ver el conjunto de las materias con el problema de las ideologías? ¿Qué podemos decir sobre el enfoque del educador como un apóstol de la humanidad? ¿Cuáles son, en concreto, las dimensiones filosóficas de la práctica educativa?

DOS CONCEPCIONES SOBRE LA EDUCACION[1]

Eudoro Rodríguez Albarracín

Toda práctica educativa se halla al interior de un proceso cultural del cual deriva su relación necesaria con un núcleo de valores y una visión determinada del hombre y la realidad. La educación aparece de este modo como mediación cultural realizada y prolongada en el proceso pedagógico, orientada por un *ethos* profundo que no siempre es tan patente. De ahí que:

> Todo pueblo que alcanza un cierto grado de desarrollo se halla naturalmente inclinado a practicar la educación. La educación es el principio mediante el cual la comunidad humana conserva y transmite su peculiaridad física y espiritual. . . en la educación, tal como la practica el hombre, actúa la misma fuerza vital, creadora y plástica, que impulsa espontáneamente a toda especie viva al mantenimiento y propagación de su tipo. Pero adquiere en ella el más alto grado de su intensidad, mediante el esfuerzo consciente del conocimiento y de la voluntad dirigida a la consecución de un fin. . . La educación participa en la vida y el crecimiento de la sociedad, así en su destino exterior como en su estructuración interna y en su desarrollo espiritual". (Jaeger Werner, *Paideia*. FCE, México, 1980, p. 3).

La educación, por tanto, sólo puede existir como práctica cultural, como la impronta comunitaria que se induce a los individuos en la modelación de una conducta ideal, de una forma específica de concebir al hombre y la sociedad. El conjunto de valores implícitos en toda práctica educativa constituye la base real y el fundamento real de toda filosofía de la educación, constituye la base real y el fundamento real de toda filosofía de la educación, al mismo tiempo que la perspectiva crítica desde la cual pueden juzgarse sus formas y realizaciones concretas. Esto implica que la educación no se reduce a las formas institucionales que a través de la historia han ido plasmándose, sino que la interacción social total de los individuos conforma la educación como agente transmisor de una cultura. Esta función integradora con respecto a una cultura determinada se cumple en forma independiente al sistema sociopolítico, pues en épocas de grandes conmociones o revoluciones la nueva forma social predominante trata de plasmar a través de la educación la nueva concepción que se impone.

1 Revista *Educación hoy*, año XVI, julio-septiembre, 1986, No. 94.

Predominan hoy, sin embargo, los estudios sociológicos de la educación en donde ésta es analizada desde el punto de vista de su inserción con la estructura general de la sociedad, como subsistema que cumple determinadas funciones ideológicas y técnicas generalmente orientadas a una mayor racionalización y eficiencia del sistema político. Igualmente se esclarecen el alcance y la dimensión social de sus formas, de acuerdo con la estructura de clases, a los roles, a la división del trabajo y a las expectativas y necesidades de la producción económica.

Sin desconocer esta dimensión, que forma parte de los estudios históricos de la educación y de sus implicaciones sociopolíticas, queremos hacer ahora énfasis en ciertos aspectos que se relacionan más con los presupuestos filosóficos del problema pedagógico. Creemos que existen dos concepciones filosóficas que se encuentran en la base de todas las discusiones educativas, pedagógicas, metodológicas e incluso administrativas: o una visión puramente *cuantitativa* de la educación o una visión *cualitativa* que presuponen las dos una cierta visión del hombre y de los valores.

En la *visión cuantitativa* todo el proceso educativo se centra en la óptica de la eficacia y la productividad (consecuencia de asumir la tecnología educativa con los mismos parámetros de la producción económica vigente). Ya no se trata sólo de una forma pedagógica "bancaria", donde se establecen dos polos antitéticos, profesor-alumno, objeto-sujeto, analizados por Paulo Freire, si no del mismo esquema que se renueva en forma sutil a través de la modernización metodológica y la introducción de técnicas que asumen el avance de las ciencias pedagógicas y la psicología y que, sin embargo, bajo la forma de una pedagogía nueva, activa y progresista, mantiene y oculta una visión distorsionada del hombre y los valores. En esta perspectiva, la educación es vista sólo como un *proceso* que puede aumentar su rendimiento con la innovación permanente de la tecnología. El primer y fundamental problema que lo absorbe todo es el *metodológico:* en último término se trata de introducir en la educación el mismo proceso de racionalización de la economía de mercado. Esto supone, como es obvio, un cambio drástico en las formas y técnicas tanto de la enseñanza como del aprendizaje y de la pedagogía moderna en sus múltiples variantes. Desde esta renovación metodológica se critican las formas tradicionales de enseñanza, centradas en el aspecto oral, repetitivo y memorístico, pasivo en cuanto a la dinámica del proceso pedagógico. Se trata entonces de invertir la relación: el proceso activo es de los alumnos y el profesor es un simple coordinador de tareas y acciones conjuntas. De este modo el nuevo enfoque implica una apreciación positiva para la nueva orientación, que aparece en términos comparativos como realmente innovadora y progresista. Pero este progresismo esconde y disimula el nivel decisivo y específico del quehacer educativo: la dimensión ideológica, el problema de los contenidos y la orientación última de la práctica educativa.

En otras palabras, bajo la introducción y un cierto *uso* de la tecnología educativa se ha encubierto toda una estrategia ideológica velada precisamente para suprimir o desinflar el problema de los contenidos. La forma prima y predomina sobre lo conceptual. Lo importante son los medios, no los objetivos ni los fines. Entonces esta nueva educación, que aparece como supuestamente creadora, no tiene otro horizonte que la recreación infinita de las formas y las técnicas (metodologismo) con los mismos contenidos supeditados al proceso técnico y a los criterios de eficiencia y verificación de conductas. Esta es la filosofía implícita en el "módulo", en el llamado *test objetivo*, en la "escuela nueva" y en todas las variantes metodológicas que absolutizan la tecnología educativa.

En la *visión cualitativa* la educación se determina y se especifica por su concepción del hombre y por los fines que pretende en forma explícita e intencional: educar *personas*, sujetos en y para la libertad. La obra de Freire, a pesar de sus limitaciones, ha puesto de relieve esta antropología subyacente a toda práctica educativa. Sólo concibiendo al hombre como un proyecto, como una tarea por realizar, sólo considerándolo como *sujeto* activo, práctico, transformador, crítico, dialógico, consciente, creador, histórico, comunitario, puede implementarse y asumirse una metodología que esté al servicio de estas dimensiones. Porque no toda práctica educativa está al servicio de la formación y realización integral del hombre. Porque el objetivo último de la visión cuantitativa es capacitar para integrar, informar para adiestrar, invertir para producir más. Y esta práctica diferente, centrada en un sujeto activo —no activista— frente a la realidad, se convierte en un nosotros histórico-político mediado por la teoría y la práctica. No se trata de rechazar la tecnología educativa ni los aportes de las ciencias pedagógicas, sino de asumirlas dentro de un marco coherente que tenga como meta fundamental la realización de la libertad más allá del marco educativo y no sólo optimización de las cualidades para formar los cuadros técnicos y profesionales en función de la perpetuación de un sistema determinado. Entonces, aunque se renueven las formas y las técnicas, el problema decisivo no reside en el método, sino en los objetivos y en el contenido ideológico que en último término determina para qué se forman los individuos y el tipo de cultura y sociedad que estamos conservando o dinamizando.

La educación en esta perspectiva es un proceso común en torno a la gestación de un hombre nuevo y de una sociedad diferente, y en esto consiste la dimensión política de la misma. La inculcación y la formación de una conciencia nueva debe ser el cometido central de la metodología en la medida en que las técnicas lleven a una creciente y eficaz participación de los individuos en su propio proceso, que lleve a un cuestionamiento del ideal cultural que cifra en el tener y el éxito social individualista los objetivos supremos de la vida. Pero esta tarea tiene sus límites y sus riesgos en la medida en que incrementa el espíritu crítico de los individuos y los coloca como portadores de una "mala conciencia" que cuestiona los fundamentos de la misma sociedad. Esta limitación crítica es la limitación del alcance institucional del sistema educativo mismo, que se resiste a mayores innovaciones incluso de carácter meramente metodológico. Por ello es un error sobrevalorar los alcances de la concientización dentro del marco institucional, que no es sino un espacio potencialmente crítico dentro de un conjunto amplio de contradicciones sociales. La asimilación de la práctica educativa como forma directa de cambio social ha conducido a experiencias erróneas y contraproducentes dentro de los lineamientos de la educación liberadora.

Pero una educación que eluda el problema de los fines y valores que pretende en su cometido específico es el camino propicio para un tecnologismo que caracteriza hoy a los nuevos tecnócratas de la pedagogía, preocupados sólo de la eficacia y la mayor racionalización del sistema educativo. En este sentido, la virtud central y permanente de toda auténtica educación en cualquier sistema es la formación de la *criticidad* de una imagen total del hombre que impida su cosificación y manipulación. De hecho éste debería ser incluso el cometido de la docencia diaria y de todos cuantos aspiran a cambios estructurales, pues toda educación se hace, aunque no siempre en forma explícita, a través de una idea directriz de cultura y de hombre, y en este sentido implica un núcleo de valores que justifican en última instancia todos los objetivos, políticas y estrategias pura-

mente inmediatos y técnicos. La distinción precisamente entre instrucción y educación, entre manipulación y formación, radica en la presencia o ausencia de *valores* que informan todo el proceso pedagógico.

La educación liberadora, tal como ha sido planteada en América Latina como marco crítico frente a todas las variantes tradicionales y liberales, enfatiza el valor central de la *persona* y la tarea de la *libertad* como ejes fundantes de todo proyecto educativo, incluido el aspecto metodológico, que debe estar mediado por esta concepción y conducen a la formación de un sujeto crítico y transformador. Y aquí llegamos a la idea última de la educación desde la filosofía: el concepto de persona. El descuido de esta dimensión básica es el origen de todas las distorsiones, limitaciones e insuficiencias de muchas metodologías, más encaminadas bajo los patrones sutiles del positivismo y el conductismo a la formación de cuadros puramente técnicos, a la creación de una nueva generación de burócratas y tecnócratas de la educación, cuyo único horizonte es la racionalización creciente y la eficacia óptima de los sistemas existentes. La reafirmación del hombre como sujeto, con capacidad de autodeterminación, iniciativa, creatividad, capaz de opciones, orientado a ser más a través del amor y la libertad, todo esto constituye el marco filosófico necesario de una visión distinta de la educación, de una visión cualitativa que tenga que ver con *personas*, con seres humanos, no con simples cosas y números.

En general, en América Latina, el proceso educativo tiende a destacar en los últimos años el aspecto social y político de la educación, asimilando en forma mecánica el cambio estructural con los cambios culturales y educativos. La acelerada agitación estudiantil de las últimas décadas, la inestabilidad de las universidades estatales demuestran esta marcada impronta política del problema educativo, que no alcanza muchas veces a percibir los presupuestos filosóficos del mismo. Por otra parte, las corrientes actuales de la filosofía latinoamericana destacan el papel crítico y creador de la cultura que está en la base de la revalorización de las formas populares, como espacios de formas alternativas dentro del proyecto amplio de un nuevo tipo de sociedad, de cultura y de educación. En las circunstancias actuales de nuestros países no hay otra forma de mirar críticamente el problema educativo y pedagógico sino como *práctica en marcha de la libertad*, de su realización en todos los planos. Este criticismo libertario es la base de una filosofía de la educación que ve en la libertad y en el hombre como persona los ejes de todo el proceso educativo, al mismo tiempo que el punto de discusión y encuentro con todas las teorías y prácticas educativas, incluyendo los aspectos metodológicos, ideológicos y políticos.

Problematización

1. *Si la educación aparece como un subsistema es obvio que debe cumplir una serie de funciones sociales. Esto supondría que:*

   a. *¿Toda educación es por naturaleza conservadora del orden social?*
   b. *¿La educación es un simple aparato ideológico del Estado como afirma el marxismo?*
   c. *¿La función básica de la educación es ejercer un control social?*
   d. *¿La educación está implicada directamente en el proceso político?*

2. *De hecho la educación y la cultura están íntimamente vinculadas y ello mismo constituye el punto de partida para una relación filosófica. Esto significa que:*

   a. *¿La cultura es una función biológica de subsistencia de la especie humana?*
   b. *¿La educación tiene como referencia y como contexto vital una cultura determinada?*
   c. *¿Toda auténtica educación debería partir de un análisis y de una codificación de su propia cultura? Entonces ¿cómo realizar dicha tarea cuando existen fenómenos objetivos de dependencia cultural?*

d. ¿Los fenómenos típicos y dicientes como los de la cultura popular no deberían acaso ser incorporados como partes integrantes de estudio y sistematización dentro de la educación formal?

3. *Toda práctica educativa hace referencia también a una visión determinada del hombre, de los valores y del conocimiento en general. Ello implicaría entonces que:*

a. ¿La sociedad fuera auténticamente pluralista y democrática para dar cabida a las distintas visiones del hombre?, y ¿cómo se podría aplicar esto dentro del contexto del capitalismo y del socialismo?
b. ¿Puede y debe el educador influenciar de tal manera en los alumnos que él pueda ganarlos para su propia ideología?, ¿para su propio marco de valores?
c. ¿Existirían por tanto tantas concepciones sobre la educación como visiones filosóficas? ¿No sería mejor remitirnos sólo a un marco científico sobre el problema educativo? ¿A un uso exclusivo de la tecnología educativa?
d. ¿Sería mejor ignorar o colocar entre paréntesis las implicaciones filosóficas de la educación y reducir ésta a una simple metodología cuya pluralidad sería casi infinita?

4. *En América Latina se hace énfasis en la educación crítica y liberadora, incluso en los planteamientos educativos de la Iglesia. Esto implicaría que:*

a. ¿Toda educación debería convertirse en práctica política de transformación del sistema imperante? ¿No sería esto propiciar la rebeldía desde dentro del mismo sistema? ¿Acaso el gobierno mismo toleraría una educación así entendida?
b. ¿La politización de la educación sería un hecho inevitable e irreversible al menos en los países democráticos?
c. ¿El estado mismo pudiera propiciar formas pedagógicas que se adecuen más a un proyecto global de desarrollo e integración?
d. ¿La educación católica no estaría encaminada principalmente a formar "buenos ciudadanos" sino individuos con clara conciencia crítica de su papel activo y transformador en la sociedad? También en los colegios y universidades regentados por la Iglesia se adoptará y se optará oficialmente por una educación liberadora como propuso el documento de las conclusiones de los obispos latinoamericanos en Medellín?

5. *Si usted tuviera como profesor que formular su propia opinión sobre los problemas de la educación cómo respondería a las siguientes preguntas:*

a. ¿Qué es para usted la educación? ¿Cómo define sus funciones? ¿Qué papel desempeña el profesor dentro del contexto social y cultural?
b. ¿Cree usted que la politización de la educación es una grave distorsión de la misma? ¿Debe un profesor participar dentro del proceso educativo en política?
c. ¿Cree usted que la educación colombiana responde a las necesidades concretas del país y a sus características culturales?
d. Haga un breve ensayo tratando de describir idealmente lo que sería para usted la mejor educación al nivel que usted está trabajando.

Bibliografía

ABBAGNANO N-VISALBERGHI, A., *Historia de la pedagogía*, FCE, México, 1965,

ALTHUSSER, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Oveja Negra, Medellín, 1971.

ARISTOTELES, *La política*.

DEWEY, John, *El hombre y sus problemas*, Paidós, Bs. As., 1970.

______, *Naturaleza humana y conducta*, FCE, México, 1966.

______, *Experiencia y educación*, Losada, Bs. As., 1965.

FREIRE, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, América Latina, Bogotá, 1975.

______, *Educación y concientización*, Sígueme, Salamanca, 1980.

______, *La educación como práctica de la libertad*.

GIRARDI, Giulio, *¿Educare per quale societa?*, Citadella, Roma, 1975.

GRIBAL, Francis, *Gramsci: filosofía, política, cultura*, Tarea, Lima, 1981.

HARING, Berhard, *Etica de la manipulación*, Herder, Barcelona, 1985.

HILGARD, Ernest, *Teorías del aprendizaje*, FCE, México, 1961.

ILLICH, Ivan, *La sociedad desescolarizada*, Joaquín Mortiz, México, 1977.

______, *La convivencialidad*, Barral, Barcelona, 1974

LOZANO, Guillermo, GOMEZ, Alberto, *La educación como subsistema social*, Búho, Bogotá, 1986.

PONCE, Aníbal, *Educación y lucha de clases*.

PLATON, *La república*.

RODRIGUEZ, Eudoro, GONZALEZ, Luis, *Temas de pedagogía latinoamericana*, Búho, Bogotá, 1986.

WHITEHEAD, A., *Los fines de la educación*, Paidós, Bs. As., 1961.

10

PROBLEMATICA DE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

Objetivos específicos

1. Identificar los problemas, los temas y posibilidades de una filosofía latinoamericana.

2. Caracterizar los núcleos centrales de la corriente latinoamericana nacida en Argentina, denominada "filosofía de la liberacion", señalando además otras formas de entender la función de la filosofía en nuestros países.

3. Identificar algunos autores representativos del pensamiento latinoamericano dentro de la metodología de las generaciones y la discusión en general sobre las posibilidades o no de una filosofía propia, aunque de alcances universales.

Problemática

Desde 1842 Juan Bautista Alberdi planteó la necesidad de una filosofía particular latinoamericana que respondiera a los retos y problemas de nuestros países, pues en último término no existe una filosofía universal que dé solución a todos sus problemas. "Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar, que ha cundido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas de los problemas del espíritu humano".

Planteado desde el contexto del positivismo y desde la perspectiva de la industrialización, Alberdi postulaba una filosofía en función de los problemas concretos. "De aquí es que la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto; ardiente y profética en sus instintos; sintética y orgánica en su método; positiva y realista en sus procederes; republicana en su espíritu y destinos".

Desde entonces la polémica en su favor o en contra no ha terminado. Y es precisamente dentro de una circunstancia política diferente, desde la óptica de la dependencia y la liberación que vuelve a revivirse el proyecto dentro de una serie plural de tendencias.

Sobresale desde entonces la tendencia de la filosofía de la liberación cuyo eje central lo constituyó un grupo de pensadores argentinos

en la época del peronismo. Sus tesis, obras y planteamientos están muy ligados a la coyuntura política de entonces, aun cuando se observan distintas tendencias tanto en el plano político como en el planteamiento estrictamente filosófico. ¿Qué se entiende por filosofía latinoamericana? ¿Es posible el planteamiento mismo del problema? ¿Cuáles son sus presupuestos, sus tesis, su método?

"Queremos llamar la atención ahora sobre otro rasgo histórico que tiene mucha repercusión en la estructura y sentido de nuestro pensamiento: se trata del hecho de que la filosofía ha comenzado entre nosotros desde cero, es decir, sin apoyo en una tradición intelectual vernácula, pues el pensar indígena no fue incorporado al proceso de la filosofía hispanoamericana. Esta tiene así el carácter de un árbol trasplantado, no de una planta que surgiera de la conjunción de factores propicia a un brote original y vigoroso de pensamiento. Frente al respaldo con que la filosofía cuenta en Europa, apoyada como está sobre una larga evolución del pensamiento y de la cultura tradicionales, en Hispanoamérica no ha encontrado ningún apoyo de la comunidad histórica básica, del fondo popular del espíritu de nuestros pueblos, y vive de la tradición europea, que le es, en este sentido, extraña"[1].

"Llamamos 'filosofía de la liberación' al discurso estrictamente filosófico, saber científico-dialéctico, que da prioridad temática (el 'de' como genitivo objetivo) a la praxis de liberación del oprimido (histórico social como clase, geopolíticamente como nación, sexualmente como oprimido por la ideología y prácticas machistas, pedagógicamente alienado y todo encerrado en un fetichismo idolátrico), y prioridad en cuanto origen y fundamentalidad (el 'de' como genitivo subjetivo) a la liberación de la filosofía de la ingenuidad de su autonomía absoluta como teoría. La 'filosofía de la liberación' es un saber teórico articulado a la praxis de liberación de los oprimidos, hecho que piensa en primer lugar y como condición de posibilidad de todo otro tema. Lejos de pensar que 'toda filosofía es crítica del lenguaje', afirma que la filosofía es crítica de la opresión y esclarecimiento de la praxis de liberación"[2].

1 BONDY SALAZAR, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, Méjico, 1976.

"Si algo caracteriza al pensamiento en Latinoamérica es su preocupación por captar la llamada esencia de lo americano, tanto en su expresión histórica y cultural, como en su expresión ontológica. Esto no quiere decir que no exista un pensamiento más preocupado por los grandes temas de la filosofía universal. Desde luego existe, y en nuestros días, son muchas las figuras que se destacan en el mismo en América. Sin embargo, lo importante para comprender mejor la historia de nuestra cultura es este pensar que ha hecho de América el centro de sus preocupaciones. Este filosofar, a diferencia de la llamada filosofía universal, tiene como punto de partida la pregunta por lo concreto, por lo peculiar, por lo original de América. Sus grandes temas los forman preguntas sobre la posibilidad de una cultura americana; preguntas sobre la posibilidad de una filosofía americana; o preguntas sobre la esencia del hombre americano"[3].

"Tornemos a nuestra cuestión. ¿Existe un pensamiento característicamente hispanoamericano? Me parece evidente la existencia de un pensamiento francés, de un pensamiento alemán, etc. en la cultura de occidente. No me parece igualmente evidente en el mismo sentido, la existencia de un pensamiento hispanoamericano. Todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea. No se siente en su obra el espíritu de la raza. La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. No tiene contornos originales. El pensamiento hispanoamericano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo"[4].

2 DUSSEL, Enrique, *Tesis provisorias para una filosofía de la liberación*.

3 ZEA, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*.

4 MARIATEGUI, Carlos, *¿Existe un pensamiento hispanoamericano?*

Glosario

Ambigüedad: Situación o connotación que implica varios sentidos, significados o alternativas.

Historia de las ideas: Metodología especial que consiste en estudiar los procesos ideológicos con todos los demás factores de la cultura y la sociedad.

Populismo: Ideología particular de América Latina cuya doctrina es difusa aunque supone un caudillismo y una expectación mesiánica de cambio social.

Prolegómenos: Inicios de una investigación o un análisis.

Recalcitrante: Obstinación, terquedad.

Sintomático: Revelador de un fenómeno particular.

Subdesarrollo: En la teoría de la dependencia, el subdesarrollo es una estructura de dominación y una historia de dependencia que explica las condiciones de atraso de Latinoamérica.

Teología de la liberación: Movimiento teológico propio de América Latina que supone una forma distinta de hacer y entender la teología desde el compromiso con los oprimidos.

Teoricismo: Desviación que supone un privilegiar la teoría en su relación con la práctica.

Utopía: En términos usuales, un proyecto irrealizable, imaginario aunque existe una revaluación crítica de su estructura como horizonte de autosuperación que indica al límite las posibilidades humanas.



De aquí es que la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto; ardiente y profética en sus instintos; sintética y orgánica en su método; positiva y realista en sus procederes; republicana en su espíritu y destinos.

Juan Bautista Alberdi

Situación

En nuestro medio el simple título de filosofía latinoamericana despierta animosidad, curiosidad o simplemente rechazo. Y desde que Alberdi la proclamó como una tarea programática ha *suscitado* hasta nuestros días una viva polémica sobre su posibilidad, su naturaleza, sus métodos, sus temas y problemas. Desde el contexto del positivismo hasta el actual de la liberación muchas cosas se han dicho, escrito y pensado. De todos modos es válido plantearse el problema sin descartarla *a priori* como un imposible metafísico.

10.1 La problemática

Hablar de la *posibilidad* de una filosofía latinoamericana en nuestro contexto es de por sí un asunto sospechoso, aun cuando nos referimos usualmente en términos análogos a la filosofía alemana, francesa, inglesa... con ello queremos indicar una *tradición*, un *estilo*, cuyos alcances fundamentales están más allá del entorno geográfico, pues la intencionalidad del filosofar se considera por naturaleza de carácter universal en cuanto compete a problemas comunes a todos los hombres, a pesar de la compleja e infinita variedad de expresiones culturales. Por otra parte, como no existe un consenso unánime sobre su viabilidad se justifica un esclarecimiento tanto del término como de su proyecto y contenidos. Con ello queremos indicar la validez de la discusión como punto de partida a lo que pretende ser una especie de *ruptura* con el planteamiento tradicional del quehacer filosófico. Las dificultades aumentan si tratamos de sistematizar las principales objeciones y dificultades del proyecto en cuanto tal que no dejan de ser razones valederas, al menos como puntos de autojustificación y controversia. (Síntesis de esta controversia puede leerse en Salazar Bondy *¿Existe una filosofía en nuestra América?*

10.2 Dificultades

La primera dificultad se refiere a la *ubicación geográfica* desde donde se plantea dicho proyecto; es decir, un conjunto de países eufemísticamente llamados "subdesarrollados" que no presentan una tradición, una serie de pensadores universales, escuelas o tendencias comparables a las de Europa. De ahí que en una primera aproximación al problema para el filósofo profesional, la expresión filosofía latinoamericana es más ocasión de sonrisa, desprecio o escepticismo. Si se ha estudiado en Europa las críticas se hacen más altisonantes cuando se emplea el método comparativista (semejante a la visión del turista que sólo percibe en términos de comparación las dificul-

tades culturales) y se hacen parangones entre la seriedad, la profundidad, la calidad y la cantidad de las producciones culturales europeas y las existentes en Latinoamérica. Una vez más se evidencia para este tipo de intelectuales la inmadurez y el "subdesarrollo" de nuestras realidades culturales. De ahí que lo verdadero y digno de filosofar es lo último que se dice, se escribe y se piensa más allá de nuestras fronteras. Diríamos que es la *actitud típica* del intelectual ajeno a nuestra realidad (y en este sentido lo son incluso quienes estudian filosofía en nuestros países) la que percibe el desarrollo cultural análogo al proceso económico (desarrollismo) para el que nuestra situación global sólo debe seguir los modelos y pautas de los países más avanzados. Es la situación del *intelectual enajenado*, para el que el acceso a las fuentes de información y cultura le sirve sólo como medio de *distanciamiento* frente a los demás y frente a su propia situación.

Este fenómeno, muy común entre nuestros intelectuales y universitarios, está estrechamente relacionado con una visión falseada de nuestra situación vista en términos comparativistas con respecto a países "ya desarrollados". Se desconoce por tanto la historia de la dependencia, los fenómenos del colonialismo y el neocolonialismo, que afectan incluso el ámbito educativo. Los mismos "teóricos marxistas" sólo repiten sagradamente a los clásicos y los esquemas y experiencias de otros países, sin hacer un estudio propio de nuestra realidad. Desde este punto de vista los campos culturales más desarrollados en una perspectiva latinoamericana lo son particularmente la literatura y la teología de la liberación. La erudición y los esquemas mentales terminan siendo torres de marfil de un submundo propio de los intelectuales, cuyos estrechos y aristocráticos círculos emergen en medio de una sociedad pletórica de contradicciones reales y en donde millones de individuos ni siquiera han podido acceder a las mínimas fuentes de la cultura. Para estos intelectuales la expresión y la posibilidad de una filosofía latinoamericana son una muestra de miopía intelectual, una *pose provinciana* que refleja una vez más nuestro atraso cultural.

Una objeción más seria la constituye el *énfasis sobre el carácter estructuralmente universal del discurso filosófico*, que si bien se articula a partir de situaciones concretas, pretende pensar y decir algo que nos atañe a todos independientemente de los condicionamientos particulares. La pregunta por el hombre, el ser, los valores... no admite parcelaciones geográficas o situacionales y desde ese punto de vista es intrascendente si se plantea en Roma, Moscú, Nairobi, Bogotá. Lo situacional es simplemente el marco anecdótico,

un agregado de datos interesantes, introductorios, pero que no afectan sustancialmente el núcleo de las preguntas y las respuestas. De aquí que en Latinoamérica lo fundamental es hacer filosofía sin más, el resto se dará por añadidura. Aristóteles, Tomás de Aquino, Heidegger... son su pensamiento que en cuanto tal se ofrece como universal, ya que están más allá de la accidentalidad griega, medieval, alemana. Nadie discute ciertamente la *intencionalidad universal* de los problemas filosóficos pero lo que se cuestiona es el presupuesto de una filosofía sin presupuestos (sus determinaciones sociales, coyunturales e históricas) y por tanto un tipo de *universalismo abstracto* del discurso filosófico. Un análisis crítico de los condicionamientos del pensar nos hace repensar si las circunstancias son sólo elementos anecdóticos en la configuracion de un sistema o un pensador (el planteamiento opuesto está dado por el relativismo cultural y el historicismo: reducción del significado del pensamiento a sus condicionamientos socioculturales) o elementos constitutivos y por lo tanto claves hermenéuticas de una comprensión más objetiva. No se trata entonces de negar la *intencionalidad* universal del discurso filosófico sino de situarla en sus determinaciones constitutivas circunstanciales. Repensar la filosofía a partir de la situación latinoamericana no es algo accesorio sino la perspectiva de una visión diferente que nos puede deparar elementos significativos.

Si bien algunos están dispuestos a aceptar los condicionamientos de todo pensar, sus alcances, la afectación de un sistema o un pensador no son muy claros y determinantes. La relación entre ideas y sociedad puede ser evaluada en efecto de maneras diferentes. Podríamos señalar los dos elementos básicos: si dicha relación está bien fundada podría pensarse en *matices particulares* que pueden configurar un cierto estilo o tradición tal como se dice de la tradición empirista inglesa, del racionalismo francés... pero que no alcanzan a configurar una *especificidad significativa*. Pero los que piensan en la factibilidad de una filosofía latinoamericana suponen un horizonte temático particular que afecta estructuralmente al quehacer filosófico y permite un replanteamiento global del mismo. Si aceptamos la primera variante, la filosofía latinoamericana se reduciría a un inventario de las adaptaciones de los esquemas europeos tal como han sido implantados en nuestros países desde la Conquista hasta nuestros días. En este caso nadie podrá objetar el proyecto: se trataría de la historia del proceso ideológico a nivel filosófico tal como se ha efectuado en el arte, la literatura, la religión, etc. La especificidad plantea sin embargo, una serie de problemas complejos: existe de *hecho*, en la historia de las ideas en Latinoamérica, una forma,

tendencia o pensadores que hayan originado formas creadoras y distintas a los cánones de la filosofía occidental. ¿Cuáles serían esas *categorías* nuevas y fundantes del nuevo filosofar? O se trata más bien de un *proyecto*, de una posibilidad que si lo es posible hoy a partir de la conciencia crítica de nuestra situación ¿sería acaso un proceso análogo a la teología de la liberación que implica una cierta ruptura epistemológica a partir de un *método diferente* que cambia de perspectiva los temas tradicionales y crea un campo de creación de carácter universal? Personalmente me inclino por esta última situación, porque si bien es cierto que el problema no es nuevo, las condiciones del planteamiento del debate son hoy más factibles que antes. *La especificidad en nuestro caso está correlacionada con el problema de la identidad cultural:* sólo un pueblo con identidad cultural propia permite una cosmovisión diferenciada y esta identidad es parte de la lucha por la reapropiación de nuestras raíces culturales aniquiladas, olvidadas. La actitud predominante de imitar, de repetir, es el reflejo de nuestra desidentificación cultural, de la ignorancia de nuestra historia, de nuestra especificidad como cultura y como historia particular. En tal situación es *imposible* siquiera plantearse la posibilidad de una irrupción cultural propia. Es significativo cómo en nuestro medio los filósofos profesionales son especialistas en historia griega, china, alemana... que no se compadecen con su desprecio olímpico y la ignorancia sobre la historia de nuestros países. Una *última dificultad* es la que plantean algunos con respecto *a las condiciones de nuestra época, en lo que se refiere al proceso de unificación de la historia y la cultura.* Dado el hecho irreversible de la socialización —interdependencia creciente de las instituciones, valores, ideas— y la existencia de una economía mundial desde los inicios del capitalismo, resultaría anacrónico hacer énfasis en un sector particular de la cultura. La mundialización de los hechos y valores hace que las fronteras geográficas e ideológicas salgan de sus cauces provincianos y sea por fin posible la realidad de una historia universal. Hablar en esta perspectiva de una filosofía latinoamericana sería colocarse de espaldas al rumbo de la historia y el progreso.

Nadie quiere negar que estos procesos sean ciertos y que generan una *conciencia universalística* mucho más acentuada que en cualquier época de la humanidad, aún más que la base real de dicho proceso lo sea un factor económico cuya estructura básica es común a pesar de las diferencias geográficas y culturales. Capitalismo existe tanto en Japón, como en EE.UU. y Europa occidental... y sus leyes básicas operan independientemente de las circunstancias espacio-temporales. Pero la conciencia de universalidad perdería toda su riqueza si al mismo tiempo se borraran *las particularidades culturales* y se estandarizaran los gustos, las tradiciones... El proceso de socialización no suprime sino que supone la diferenciación con base en la cual se hace el diálogo, el intercambio cultural. El sistema capitalista o el socialista demuestra que en sus diversas aplicaciones a pesar de ciertos factores comunes-universales se pueden dialectizar las diferencias regionales-culturales. Una vez más lo que se pone en cuestión es el principio de un universalismo abstracto.

Esta serie de dificultades nos permite a su vez lanzar una serie de sospechas dada la ambigüedad de la misma problemática. La primera se refiere a la *utilización* de la problemática para imponer una determinada perspectiva filosófica que *no* se plantea en forma explícita pero que se supone en sus presupuestos implícitos. Esto no significa negar la posibilidad de una apropiación crítica desde un marco filosófico determinado —tal como se ve en muchos pensadores nuestros que replantean nuestra situación desde marcos metafísicos, existencialistas, personalistas, marxistas— pues hacerlo desde algo completamente diferente ya haría superflua toda consideración sobre un filosofar en perspectiva latinoamericana. Nos referimos a ciertos análisis que con una ideología nacionalista y con la consigna de "lo nuestro" rechazan otras filosofías a partir de una filosofía implícita. Por otra parte sería ingenuo pensar lo específico del filosofar latinoamericano como un partir de cero cuando existen ya más de dos mil años de filosofía.

La otra sospecha se refiere al *carácter puramente coyuntural* de todo el pensamiento latinoamericano centrado hoy en la dialéctica de la dependencia y la libertad. Las circunstancias sociopolíticas impondrían un marco de pensamiento que sería paralelo al proceso político mediado por el enfrentamiento global entre capitalismo y socialismo. ¿Esto significaría entonces que dicha reflexión sólo sería válida para este período de crisis y transición; que su sentido, alcance y significado sólo serían válidos para las áreas del Tercer Mundo y que en nada afectaría al pensar de los llamados países desarrollados?

Al menos podemos afirmar que como intención crítica, el proyecto de una filosofía en perspectiva latinoamericana pretende no sólo enfocar de manera diferente los temas clásicos de la filosofía sino cuestionar muchos de sus presupuestos, en cuanto tal situación es de carácter universal, ya que a pesar de su indudable marco liberacionista (carácter coyuntural), pretende insertarse y acrecentar el *patrimonio* cultural de la humanidad.

La *otra sospecha* a partir del análisis de ciertos enfoques *sobre filosofía latinoamericana es su marcado carácter populista y nacionalista.* Dichas tendencias, notorias en Argentina en la época del peronismo, e incluso hoy en muchos países, parten de una crítica de la filosofía —académica— universitaria dando como alternativa la existencia y potenciación de una filosofía popular: "el filósofo del pueblo", "el pueblo como sujeto del nuevo filosofar", etc., y otras expresiones afines muy sonoras y sugestivas se plantean desde un marco populista, mezcla de idealismo y retórica que con el señuelo del "pueblo" desnaturaliza y volatiliza el filosofar como quehacer exigente, metódico. Esto explica que muchos filósofos profesionales se muestren escépticos frente a esta problemática y denuncien por lo tanto, la sobrepolitización del discurso filosófico o su reducción a la pura dimensión política. En este caso el enunciado de una filosofía popular —en su versión populista— sería tan ridículo como la supuesta "ciencia proletaria" de la época del stalinismo.

Muy relacionada con este problema estaría la sospecha de *autoctonismo* anacrónico de la supuesta filosofía latinoamericana, que instauraría una dialéctica simplista de apropiación y rechazo. En efecto, la gran mayoría de opiniones cuando en este debate se discute sobre la posibilidad de una filosofía propia, se mueven en este sentido: la defensa de "lo nuestro" se hace en la medida en que se rechaza todo "lo-no-nuestro". De ahí que se pase fácilmente a rechazar todo lo europeo tildándolo como foráneo y alienante. Sería bueno y verdadero todo aquello que se hace en nuestros países, inauténtico y opresivo todo lo que proviene del extranjero. Esta versión propia en países que han salido de formas clásicas de colonialismo (caso del Africa), adoptan la forma de un nacionalismo político cuyas motivaciones aún están ideologizadas por el proceso colonialista y que se traducen en los términos de Freire como conciencia —opresora— introyectada, lo que explicaría ciertas tendencias de revanchismo e imitacionalismo provinciano. ¡Si este criterio fuera válido tendríamos que despojarnos de todo, lengua, costumbres, folclor y hasta del mismo cristianismo, pues no es una religión originaria de Latinoamérica!

Si hasta ahora hemos tratado de despejar el camino para el planteamiento del problema, con ello no hemos agotado su problematicidad. Pues cuando algunos afirman su posibilidad difieren en el *sentido de la misma* y en *las condiciones de su realización.* Las precisiones en torno a su nombre (filosofía latinoamericana, desde Latinoamérica, en perspectiva latinoamericana...) reflejan los matices de la discusión y de su exacta delimitación. El factor sociológico común a esta pluralidad de opiniones lo constituye la referencia al proceso y a la estructura de la dependencia. De allí que el proceso filosófico en Latinoamérica sea visto como un proceso —reflejo— eco de la dominación sociopolítica y si bien, como dice Leopoldo Zea, dicho proceso no ha sido mecánico sino en forma de un *acomodamiento activo* de acuerdo a las circunstancias sociopolíticas, en general la historia de nuestras ideas adolece de una profunda impronta de dominación. Frente a este hecho sociológico, tres han sido fundamentalmente las alternativas que se plantean en torno a la posibilidad de una filosofía latinoamericana: *la filosofía como repetición, la filosofía como apropiación crítica y la filosofía como originalidad específica.*

La primera alternativa refleja simplemente el esquema habitual de la enseñanza de la filosofía en nuestro medio: aprendizaje de los principales sistemas, problemas y pensadores —con las deficiencias conocidas por supuesto— sin ninguna o poca referencia a nuestra situación. El *fin* de este aprendizaje son los autores e ideas, sin mediatizarlos, de acuerdo con nuestra circunstancia. Esta actitud anclada sólidamente en nuestros países —filosofía universitaria— que ha dado numerosos y excelentes expositores-profesores, corre el riesgo de no situarse críticamente y quedar por tanto como una actividad exclusivamente académica, practicada cada vez menos por un círculo minoritario que poca o ninguna incidencia tiene en el proceso cultural-global de nuestros pueblos. La simple repetición o especialización sin referirla a las circunstancias propias es *sospechosa de proceso ideologizador cuando por silencio u omisión* el filósofo profesional deja su papel crítico y de "funcionario de la humanidad", en este caso de una humanidad alienada.

La *segunda alternativa* corresponde a una tradición en la historia de las ideas en la medida en que se adoptan filosofías de Europa, de acuerdo con las circunstancias sociopolíticas. Hoy se presenta bajo la forma de un *instrumental crítico*, que a través de un conjunto básico de categorías se aplica o se coloca como la perspectiva para un análisis adecuado de nuestra realidad. De hecho corresponde al enfoque de la mayoría de los filósofos que trabajan en torno al proyecto de una filosofía propia (si examinamos cada uno de los autores veremos que en líneas generales han adoptado una tendencia europea o de su larga tradición filosófica). Aun hablando de lo mismo, Latinoamérica, podemos detectar enfoques historicistas, relativistas, existencialistas, marxistas... connotación que para algunos sería una *contradicción:*

¡pensamiento propio con categorías foráneas! Si bien esta posición es la más fecunda (en Colombia, Fernando González sería un ejemplo de la adopción de Nietzsche al análisis de nuestra cultura, Mariátegui en relación a Marx...) hasta el momento, en cuanto ya supone una crítica a la primera alternativa, no sería suficiente para fundamentar una filosofía específica aun cuando ya daría *matices*, producto del esfuerzo de adaptación propia (de ahí que algunos hablen de temas específicamente latinoamericanos). En este sentido, una filosofía latinoamericana no sería *estrictamente más que una adopción crítica* y una posición *vital* para la comprensión de nuestra realidad específica. *En tal caso, la especificidad no sería el enfoque sino la realidad misma*, pero indirectamente iría generando *matices y acentos particulares* que pueden ser la materia prima también de una reflexión específica.

La *tercera alternativa* (filosofía latinoamericana como filosofía específica original) se ha quedado hasta el momento en sus prolegómenos: adopción de la teoría de la dependencia, crítica del colonialismo cultural, crítica del aprendizaje tradicional de la filosofía, revelación de la conexión entre ideas filosóficas y circunstancias políticas...[5], elementos todos que de por sí no serían suficientes para fundamentar una reflexión propia (la razón de esta imposibilidad inicial radica en que esta *crítica inicial* ¡siempre y únicamente se puede realizar con las características de la filosofía europea!) y en virtud de lo cual podemos afirmar que *dicha fundamentación es más un proyecto que una realidad*, una tarea histórica posible más que una tradición heredada, más una problemática que una solucionática. La dificultad de su fundamentación se refleja en el debate mismo del problema y en los diferentes enfoques de afirmación o negación.

Por ahora nos limitamos a resaltar *algunos malentendidos* que obedecen a una serie de *problemas particulares* que han sido ambiguamente solucionados cuando se habla de filosofía latinoamericana:

—El primero de ellos se refiere al alcance y a la interpretación de la *relación entre filosofía y sociedad*. En sus versiones relativistas, el enunciado de Hegel, de que una filosofía es la expresión de su época, puede entenderse como agotamiento del significado de una filosofía en relación con la proble-

5 La corriente más notoria en este contexto es la que agrupa a los "filósofos de la liberación". Y la obra más significativa es la del pensador Enrique Dussel.

mática de su tiempo, quedando como un simple legado del esfuerzo histórico en la comprensión de su propio devenir. Adoptar o repetir dicho esquema en circunstancias diferentes, no sólo sería negativo sino una actividad anacrónica, carente de sentido. *La circunstancia* explicaría totalmente un sistema de ideas y éstas quedarían encadenadas al desgaste del tiempo. La consecuencia de dicha postura sería fatal si no renegamos de una cierta continuidad en la historia y en la cultura, única posibilidad de una apropiación crítica de la *tradición* y la *memoria histórica de los pueblos*. Otra versión supone que el sistema de ideas es un puro y simple reflejo de los factores económicos (economicismo) y que en cuanto tales son *determinadas* por las relaciones de producción. Además de su mecanicismo dicha variante refleja un *esquematismo*, lejos de la dinámica compleja de la sociedad. Si rechazamos de plano la autonomía absoluta de las ideas respecto a los factores materiales de la sociedad, se impone una dialéctica más compleja entre ambas instancias. De aquí que las posturas exclusivamente históricas, relativistas o mecanicistas sean inadecuadas para este estudio objetivo de las ideas filosóficas en América Latina.

—*El segundo problema particular se refiere a las relaciones filosóficas entre Europa y América Latina* que genéricamente enunciamos como la dialéctica entre lo particular y lo universal. Si enfatizamos lo particular caeríamos en el autoctonismo y la dialéctica simplista de "lo nuestro" y lo "foráneo". (¡Es tan sintomático que incluso en China en la época de la revolución cultural se aplicó dicho criterio cuando se excluyeron la literatura y la música europeas catalogadas de cultura burguesa!). El privilegiar lo universal significa seguir teniendo los modelos europeos como los *únicos* y los mejores posibles en cualquier circunstancia. No se trata, por tanto, de ser antieuropeos (cuestión por otra parte absurda, pues étnica y culturalmente somos occidentales) por principio, sino de tener siempre una conciencia crítica de los condicionamientos de la cultura europea, vinculada a través de sus relaciones con las áreas del Tercer Mundo, con las prácticas del colonialismo y el neocolonialismo.

—Ello supone *un tercer problema* referido a *la dialéctica entre lo latinoamericano y el patrimonio cultural de la humanidad*, que enunciamos genéricamente como la relación entre lo particular y la *tradición*. La mayoría de las críticas a una supuesta filosofía latinoamericana creen que su afirmación supone un rechazo a todo lo europeo y todo lo no latinoamericano. Perspectiva errónea, pues al contrario, supone un conocimiento profundo de la

filosofía europea pero vista como una forma particular de tematizar la realidad. Por otra parte es en Europa donde encontramos el hilo conductor de la *tradición filosófica*, sin la cual sería imposible el cuestionamiento radical del filosofar mismo. Precisamente los filósofos profesionales y los pocos privilegiados que han estudiado en Europa serían potencialmente los que estarían más capacitados para lograr una fundamentación seria y prometedora de una nueva filosofía a partir de nuestra situación.

—Un *cuarto problema* reaparece continuamente en los debates cuando se habla de la *originalidad* y la *autenticidad* de esta nueva reflexión filosófica y que se presta para muchas vaguedades, dada la ambigüedad de los mismos términos. Si por originalidad se entendiera un pensar totalmente inédito, dicho discurso sería imposible, pues la misma palabra filosofía ya refleja toda una circunstancia extraña a nuestra situación. Pero si con ello admitimos un retornar al hilo conductor de la tradición filosófica con un método y una perspectiva diferentes, *la originalidad de nuestro filosofar consistirá en ser un pensar lúcidamente situado.* En este mismo sentido la autenticidad supone, por un lado, el rechazo de toda forma cultural alienante y la adopción de una actitud crítica-creadora que al menos acepte como auténtico el problema de la posibilidad de una filosofía latinoamericana.

Finalmente esta nueva forma de filosofía implica dos consecuencias bastante significativas para nuestro medio: *la recomprensión de la práctica filosófica y el compromiso del intelectual-filósofo con su realidad.* El *primer asunto* se refiere a la lucidez que el filósofo de hoy debe tener frente a las "astucias de la razón", la conciencia vigilante frente a toda ideologización de la misma filosofía y por lo tanto de los condicionamientos psicosociales de todo pensar. El quehacer filosófico para ser tal ciertamente necesita un distanciamiento frente a lo dado como sentido común, pero se trata de un distanciamiento *metodológico* no real, porque quiéranlo o no, tanto el filósofo como la filosofía permanecen atados por múltiples canales a la sociedad. La visión tradicional supone un campo trascendental para la filosofía, que volvería a este mundo a través de la ética y de la filosofía política, que en cuanto tal está más allá de los conflictos ordinarios de la vida y de los extraordinarios de la historia.

El *segundo aspecto* hace referencia *al papel en general del intelectual frente a la realidad sociopolítica que vive.* Dicha problemática se ha tornado cada día más acuciante cuando se evidencia *la colaboración de intelectuales, científicos e ideólogos unidos a prácticas de dominación y exterminio* como de un modo dramático lo reflejan las guerras y los conflictos a través de la historia, dado que en nuestra cultura *saber es poder,* ocasión de dominio y privilegio. En lenguaje cristiano dicho problema remite a la tensión entre contemplación y acción, en un lenguaje marxista a la relación entre teoría y práctica. El tema es *fundamentalmente ético* (aun cuando casi siempre se le presenta como problema puramente epistemológico): se trata de saber a quién y en función de quién va a dirigirse lo mejor de nuestras capacidades. Si admitimos por ahora, sin entrar en detalle, una necesaria relación entre el pensar y el hacer y por tanto la negación extrema tanto del activismo como del *teoricismo,* la dialéctica entre ambos órdenes no es fácil de resolver. Los escritos al respecto, tanto de Sartre como de Gramsci, señalan por otra parte la riqueza del problema y la dificultad inherente de darle una función correcta a ese individuo raro que es el intelectual y sin el cual la acción degeneraría en activismo. Además es fácil caer en los extremos: hacer del intelectual un puro y simple militante al servicio de una causa, subordinando sus quehaceres específicos a políticas concretas y coyunturales, subordinando a su paso la teoría o las necesidades inmediatas de la acción, o al contrario, establecer una división tan radical que el trato con las ideas se constituya en un submundo autosuficiente, lejos de la realidad concreta. En nuestro medio el filósofo no se puede quedar pensando los fundamentos sin establecer alguna mediación con la realidad histórica que está viviendo. Los niveles de participación no deben entenderse sólo en función de un partidismo determinado sino como actividad orgánicamente amplia y vinculada de algún modo al proyecto de la libertad. Esto supone, sin duda, *una nueva imagen del intelectual,* particularmente del filósofo, custodio crítico de la razón y la libertad. Así sea que muchos intelectuales y filósofos profesionales se nieguen radicalmente siquiera a pensar el problema de esta nueva perspectiva, subsiste para ellos el emplazamiento ético de su responsabilidad frente a los problemas de su tiempo.

10.3 El problema histórico

La posibilidad y la necesidad concreta de una filosofía americana fue planteada por primera vez en 1842 por Juan Bautista Alberdi. Pero fue dentro de un contexto ambiguo, dentro del marco de la filosofía positivista que planteó la necesidad histórica, práctica de una reflexión que estuviera a la altura de las necesidades concretas en este momento: la industrialización, el acomodamiento a la civilización moderna.

Para ello, sostiene Alberdi, es necesario mantener la unidad de problemas filosóficos, pero al mismo tiempo su diversidad en cuanto a las necesidades prácticas de cada época y sociedad.

> Vamos a estudiar la filosofía evidentemente: pero a fin de que este estudio, por lo común tan estéril, nos traiga alguna ventaja positiva, vamos a estudiar, como hemos dicho, no la filosofía en sí, no la filosofía aplicada a la teoría abstracta de las ciencias humanas, sino la filosofía aplicada a los objetos de un interés más inmediato para nosotros; en una palabra, la filosofía política, la filosofía de nuestra industria y riqueza, la filosofía de nuestra literatura, la filosofía de nuestra religión y nuestra historia. Decimos de nuestra política, de nuestra industria, en fin, de todas aquellas cosas que son nuestras porque lo que precisamente forma el carácter y el interés de la enseñanza que ofrecemos es que ella se aplica a investigar la razón de conducta y de progreso de estas cosas entre nosotros[6].

Esta filosofía práctica está muy lejos de la metafísica, pues no es cierto que un país necesita antes una base filosófica para su desarrollo social como lo demuestran los Estados Unidos. Las necesidades históricas de estos países en este momento son la reordenación del Estado con base en la libertad y los derechos de los goces sociales que puede ofrecer el orden político. En este sentido se necesita de una filosofía nacional, de una filosofía que por sus aplicaciones asuma los problemas de un país y ayude a resolverlos a fin de conseguir el objetivo supremo: el desarrollo. Se trata de una filosofía que por su mismo método de enseñanza no le quite tanto tiempo a los estudiantes necesitados de una educación práctica, productiva, pero que por su misma inspiración y espíritu les ayude a fomentar esta orientación que robuztescan las instituciones encaminadas a dicho fin.

Pero para conseguirlo toda nuestra filosofía debe girar en torno a los principios que defendió la revolución, es decir, la libertad y la soberanía del pueblo y que en estos momentos se encamina no tanto a la desestabilización política sino, por el contrario, a un orden que permita salir de esta crisis que estamos viviendo.

Esta adaptación inteligente del positivismo hacia las realidades políticas de nuestros países tenía un claro fondo político pero al mismo tiempo permitía un horizonte nuevo sobre todo en su forma inicial en Argentina, Brasil y Méjico en cuanto ideología de la naciente burguesía neocolonial (se destacaron además de Alberdi en esta adaptación de las ideas positivas a Latinoamérica, Tobías Barreto, Luis Pereira, Enrique Varona, Francisco Bilbao, Valentín Letelier, Gabino Barreda, Justo Sierra, Porfirio Parra, Mariano Cornejo, etc.).

La discusión sobre la posibilidad de una filosofía específicamente americana fue uno de los temas centrales en las generaciones posteriores y ha dado lugar a un amplio debate en favor y en contra. En su favor pero no siempre con los mismos presupuestos filosóficos se han mostrado partidarios José Gaos, Samuel Ramos, su principal defensor Leopoldo Zea, José Ferrater Mora, Ernesto Mays Vaenilla, Abelardo Villegas, Arturo Ardao, Francisco Larroyo, Enrique Dussel y el grupo global de los pensadores argentinos de la "filosofía de la liberación", Salazar Bondy, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Scannone, el grupo de filosofía de la Universidad Santo Tomás de Colombia, etc. mientras que han tomado una actitud negativa o al menos escéptica, Juan Carlos Mariátegui, Francisco Romero, Risieri Frondizi, Antonio Gómez Robledo, Alberto Walter de Reyna, Kempff Mercado, Luis Villoro, Alejandro Rossi, etc. La obra del pensador peruano Francisco Miró Quesada, inicialmente escéptico respecto a los alcances y naturaleza de una filosofía latinoamericana, ha tomado un sesgo positivo y afirmativo en sus últimas publicaciones ("Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano").

Pero además de esta polémica se han sucedido ya varias generaciones de filósofos latinoamericanos que de algún modo u otro han tocado y se han referido en forma permanente a esta problemática. Así la llamada generación de los fundadores cuyo eje común es la crítica y el rechazo al positivismo de la generación anterior de Alberdi (Alejandro Korn, José Ingenieros, José Martí, Antonio Caso, José Vasconcelos, Alejandro Deustua, José Enrique Rodó, Pedro Enríquez Ureña, Carlos Vaz Ferreira, etc.) al mismo tiempo que el anhelo de una filosofía propia de América; la generación de la normalización expresa a través de las múltiples influencias de la filosofía contemporánea pero cuyo denominador común fue la elevación del quehacer filosófico en nuestros países, su mayor profesionalismo y especialización al ser básicamente una actividad académica (Francisco Romero, Carlos Astrada, José Gaos, Eduardo Nicol, Samuel Ramos, Carlos Mariátegui, Juan García Bacca, Fernando González, etc.) y la nueva generación impactada toda por la visión de una realidad crítica de nuestra historia y de nuestra cultura (teoría de la dependencia), al mismo tiempo que los efectos del enfrentamiento entre

6 ALBERDI, Juan Bautista, citado por MARQUINEZ, Germán, *¿Qué es eso de filosofía latinoamericana?*, Búho, Bogotá, 1981, p. 11.

capitalismo y socialismo y en nuestro medio por la repercusión de la revolución cubana y el señalamiento de las tareas históricas de la liberación, aun cuando sus posiciones filosóficas y políticas no son uniformes (Risieri Frondizi, Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Vicente Ferreira Da Silva, Paulo Freire, Leopoldo Zea, Francisco Larroyo, Miró Quesada, Salazar Bondy, Arturo Ardao, Ernesto Mays Vaenilla, Andrés Roig, y en una forma indirecta la influencia notoria de la teología de la liberación).

De esta nueva generación el grupo que en forma más solidaria y homogénea ha vuelto a revivir el tema de la filosofía latinoamericana en sentido específico y estricto ha sido el grupo denominado "filosofía de la liberación" de marcada influencia en Argentina en la época del peronismo, pero cuyos delineamientos apuntan a una superación del marco populista inicial. En este sentido el alcance, la intención y la naturaleza de los escritos de Enrique Dussel pretenden inaugurar una cuarta era filosófica, (superación de la filosofía europea), en cuanto filosofía de los oprimidos, en cuanto filosofía de la alteridad, en cuanto reflexión crítica, dialéctica articulada a la praxis cuyo objeto y tema central es la opresión en todos sus niveles y manifestaciones. Ya no se trata sólo de la posibilidad sino de una real y concreta filosofía latinoamericana que desde lo ético se desenvuelve hasta sus implicaciones metafísicas y religiosas en una unidad articulada de filosofía y teología de la liberación. En otra perspectiva secularizada estaría la obra de Carlos Andrés Roig y del mismoFrancisco Miró Quesada.

Pero el nuevo contexto desde donde se replantea el proyecto de Alberdi ya no es el positivismo y la intención de una reflexión que se ajuste al orden político vigente, sino desde la perspectiva crítica de la dependencia y la tarea histórica de la liberación, desde una reflexión que cuestiona el marco del nuevo orden neocolonial y el sistema político vigente. Su telón de fondo lo constituye el mismo de la historia actual, la dinámica de confrontación global entre el capitalismo y el socialismo, entre los partidarios del orden o los de la revolución popular. Supone además como nuevo una mayor articulación con las ciencias sociales críticas y la exigencia de una relación orgánica con las masas.

10.4 Las perspectivas de una filosofía latinoamericana

Es evidente que la problemática sobre la filosofía latinoamericana interesa realmente en la medida que se le entiende como una instancia específica que hubiera logrado una tematización especial, un método o *métodos* particulares y que por lo mismo haya logrado un deslinde real, una diferenciación lo suficientemente clara como las otras y tantas filosofías que han existido a través de la historia del pensamiento. Los enfoques sobre filosofía desde, de, con perspectiva latinoamericana... o incluso filosofía de lo americano son adjetivaciones secundarias frente al problema central: ¿Es realmente posible o de hecho ya existe una filosofía específicamente latinoamericana?

El interrogante supone la referencia a dos posibles respuestas o dos ámbitos diferenciables: el histórico y el temático. La vía histórica podría recurrir a la historia de las ideas filosóficas en nuestros países y tratar de demostrar de hecho una real filosofía latinoamericana, que no debe ser confundida con la historia misma del pensamiento en América Latina. Es decir, la periodización y el recuento de la filosofía en nuestros países ya sea empezando desde el pensamiento precolombino o desde la Conquista hasta nuestros días es un proceso necesario pero no probatorio por sí solo de una filosofía latinoamericana (creemos que en el fondo es la tesis y el método empleado por Jaime Rubio en *Historia de la filosofía latinoamericana I*, Usta, Bogotá, 1983), pues es obvio que desde el punto de vista de la historia de nuestra cultura también ha existido una práctica filosófica que empieza con los modelos que España implantó desde la Colonia hasta la influencia plural de las filosofías del siglo XX.

No se trata en este caso de la filosofía que ha existido en América Latina sino de una forma clara, nítida, específica que un momento determinado haya surgido en obras y pensadores que supongan una forma peculiar de reflexión. O bien puede abordarse en una forma especulativa, temática sobre la posibilidad lógica de una existencia particular de filosofía en cierto modo contrapuesta al carácter predominante de la llamada filosofía universal, lo cual ha generado una discusión entre particularismo y universalismo que afecta la comprensión misma de la naturaleza del conocimiento filosófico y sus presupuestos. *A priori* no podríamos descartar la insurgencia de una nueva filosofía así la consideremos mala o mediocre, la filosofía conoce y conocerá muchas formas inéditas hacia el futuro.

Tampoco por la intencionalidad del discurso filosófico en cuanto universal, pues una pretendida filosofía latinoamericana supondría reconocimiento de su verdad y validez para todos, incluso para los europeos, pero lo que se

cuestiona es cierto modo de concebir esa universalidad o en cuanto se identifica de hecho sólo con el pensamiento europeo o en cuanto no admitiría la mediación de las particularidades.

Algunos autores suponen ya de hecho y en forma histórica la realidad de una filosofía latinoamericana por lo que la discusión teórica de su posibilidad quedaría suprimida, más bien lo único que faltaría sería darla a conocer mejor y seguir investigando en una primera fase el contenido particular de las filosofías nacionales (historia de las ideas) para proseguir en el plano estricto de sus temas y problemas. En este plano afirmativo se destacan ante todo los filósofos mejicanos que, mediados por la influencia del historicismo y el espíritu de la revolución, han seguido un camino asuntivo que va desde el intento de analizar y describir el *ser* del mejicano hasta sus implicaciones históricas y culturales, ya no sólo frente a Europa sino desde la circunstancia y lo específico de nuestros temas filosóficos como en el caso y la obra de Leopoldo Zea.

Otra forma y otro camino muy significativo lo constituye la senda de la sabiduría popular como punto de partida para una filosofía latinoamericana. Experiencias de este tipo ya existen como el actualmente realizado por un grupo interdisciplinario argentino bajo la guía de Juan Carlos Scannone que reúne y codifica todo un planteamiento cuya base ontológica la da el pensador Rodolfo Kusch y que muestra una analogía sorprendente con los planteamientos de Antonio Gramsci sobre la afirmación y la distinción entre la filosofía espontánea y la filosofía técnica (ver para este propósito mi coponencia en el III Congreso Latinoamericano de Filosofía. "Una aproximación crítica al pensamiento de Juan Carlos Scannone", *Ponencias*, Bogotá, Usta 1985). Este proyecto que tiene que ver mucho con las teologías de la liberación en América Latina y cuyo fondo común es el rescate y la potenciación tanto de la simbólica como de la cultura popular religiosa ha sido criticado muchas veces por su trasfondo populista y su antimarxismo recalcitrante. Pero constituye sin lugar a dudas un camino fecundo que partiendo de la sabiduría popular, decantado, elevado por la reflexión sistemática, podría a largo plazo servir de materia prima para una concepción sistemática del mundo, nutrida por una experiencia histórica de base cuya memoria histórica y su incorporación a una praxis concreta fuese en manos de una élite intelectual comprometida con una filosofía realmente peculiar. Asistiríamos en este caso a la verificación de las indicaciones de Gramsci: la vida y la praxis de las masas como fuente originaria y originante

de toda reflexión filosófica ulterior o filosofía segunda (filosofía de los profesionales) que en la unidad de las masas y los intelectuales orgánicos se orientaría a la conformación de un bloque intelectual-moral que haga políticamente posible un progreso intelectual de la masa y no sólo de limitados grupos intelectuales.

Las indicaciones sugestivas de Gramsci sobre la filosofía popular manifiestan desde el sentido común, el lenguaje, el folclore y su forma más organizada la religión, en donde la visión del mundo se ha convertido en norma de vida, son en forma análoga los planteamientos de esta filosofía inculturada pero cuya base no es la perspectiva marxista de Gramsci sino el rescate y la potenciación de la religiosidad popular, desde cuya simbólica habría como en la teología de la liberación un rescate y una afirmación de la vida, del hombre, de la libertad, en fin el medio y el camino de la humanización de las masas.

El mismo Gramsci refiriéndose a la esterilidad de la filosofía idealista para hacerse extensiva a las masas recuerda un hecho sorprendente en el Renacimiento: la base de cultura popular de Alemania que con base en algunos reformadores y tendencias más tarde se constituyó en una sólida cultura superior de grandes manifestaciones.

> La reforma luterana y el calvinismo suscitaron un vasto movimiento nacional-popular por el cual se difundieron, y sólo en períodos posteriores produjeron una cultura superior; los reformistas italianos fueron, en cambio, estériles desde el punto de vista de los grandes éxitos históricos. Es verdad que también la reforma acogió necesariamente en su fase superior los modos del Renacimiento y como tal se difundió incluso en los países no protestantes, donde no había la suficiente incubación popular; pero la fase de desarrollo popular ha permitido a los países protestantes resistir tenaz y victoriosamente a la cruzada de los ejércitos católicos, y así nació la nación germánica como una de las más vigorosas de la Europa moderna. Francia fue desgarrada por las guerras de religión, con la victoria aparente del catolicismo, pero tuvo una gran reforma popular en el siglo XVIII con la Ilustración, el volteranismo, la Enciclopedia, movimiento que precedió y acompañó a la revolución de 1789; se trató realmente de una gran reforma intelectual y moral del pueblo francés, más completa que la alemana luterana, porque abarcó también a las grandes masas del campo y porque tuvo un fondo laico acusado e intentó sustituir la religión por una ideología completamente laica, representada por el vínculo nacional y patriótico; pero tampoco ella tuvo un florecimiento inmediato de alta cultura, salvo por lo que hace a la ciencia política, en la forma de ciencia positiva del derecho[7].

7 SACRISTAN, Manuel, *Antonio Gramsci, Antología*, Siglo XXI, Méjico, 1980, p. 462.

Se trataría en este caso dentro de otra óptica y en circunstancias diferentes pensar la filosofía latinoamericana como la levadura de un vasto movimiento de la cultura popular, que a largo plazo daría sus frutos como resultante de una elaboración lenta y compleja, metódica y comprometida. Si esto ya ha acontecido en la misma Europa puede tener para América Latina el significado no sólo de una posibilidad teórica sino de un paradigma histórico plenamente confirmado y verificado.

Dentro de esta posibilidad las investigaciones de todo tipo sobre la cultura popular latinoamericana cobran una inusitada importancia que, superando los marcos y los límites del populismo y los esquemas puramente clasistas de un marxismo rígido, traten de codificar un material cultural de inmensas posibilidades actuales hacia el futuro. La teología de la liberación en América Latina en este camino ha ido más lejos y en forma más profunda que la misma corriente de la filosofía de la liberación y si ésta quiere en realidad asumir una forma auténticamente específica y diferenciada, incluso con el marxismo, debería dirigir más sus esfuerzos hacia una filosofía de la cultura latinoamericana que deviniera en análisis del ser latinoamericano, de su política, de su religión, de sus valores, etc., tratando de crear esa nueva síntesis que tantos ensayistas nuestros han preconizado que al mismo tiempo que aporte su *ethos* particular se integre dentro de la dialéctica del pensamiento y de la historia universal. El populismo y un marxismo disfrazado de filosofía latinoamericana son los peligros permanentes de este tipo de enfoque y trabajo (también un marxista puede aceptar la problemática de la filosofía latinoamericana pero para él se trata en el fondo de una ideología y su historia la historia de las ideologías filosóficas en nuestros países). Pero dicho así todo de un modo proyectivo supondría volver otra vez al tema "ya superado de la posibilidad misma de esta filosofía nueva". Y hablamos ya anteriormente incluso de varias generaciones de filósofos que de algún modo han estado al interior de esta problemática.

Esto implica reconocer que dentro de la problemática de la filosofía latinoamericana existe una variedad diferenciada de tendencias, autores y planteamientos. Algunos piensan lo latinoamericano desde una perspectiva cuya base y fundamentación responde a presupuestos filosóficos de filósofos o temas de la filosofía europea (aquí cabe reconocer en algunos la influencia de base de Marx, de Heidegger, de Hegel, de Zubiri, etc.); otros pretenden partir de una superación total de estos presupuestos (Dussel) aunque en este caso se vea en la evolución de su pensamiento la marcada influencia inicial

de Heidegger, Levinas y últimamente Marx. Desde un punto de vista histórico sería absurdo pretender partir de cero en filosofía con la tradición de más de veinticinco siglos, cuya misma raíz y formulación son radicalmente griegos como afirma Heidegger, pero donde caben las superaciones dialécticas según lo entendía también Hegel. Estas superaciones por oposiciones mutuas han generado en Europa múltiples tendencias y filosofías pero cada una de ellas conserva, a su modo, su anclaje con el pasado. El pasado de la filosofía latinoamericana quiérase o no es la filosofía europea, pero si hasta ahora lo era en el sentido de su simple prolongación se trata ahora de afirmar una vía propia pero que de ningún modo puede involucrar una ruptura total con esta tradición. La misma liberación y todo el pensamiento crítico, toda la autociencia total sobre la cultura y el destino del hombre y de la historia proceden de Europa. Si en América Latina dicha problemática asume como su forma natural es debido a su propia historia y a la actual coyuntura y proceso de la dependencia.

En síntesis, existe una falsa contraposición entre la filosofía latinoamericana y la europea, tildada esta en algunos representantes de la filosofía de la liberación como simple ideología o como horizonte único y exclusivo de la totalidad; la emergencia de una filosofía distinta, posible en términos lógicos e históricos en la medida que se materialice en obras y autores significativos que den campo a una manera nueva y a métodos diferentes en la filosofía, no necesariamente se opone en forma radical con el pensamiento europeo aun cuando muchas veces implique una crítica de sus usos y aplicaciones a la historia latinoamericana como en el caso paradigmático de Hegel. ¿Cuál es esta filosofía? ¿Cuáles sus métodos? ¿Cuáles sus obras más significativas? ¿Cuáles sus autores de alcance universal?, son estos los problemas y las inquietudes que afloran cuando nos convenzamos de la validez y la legitimidad de dicha problemática. Aceptar el problema es ya una forma positiva de entrar a discutirlo, investigarlo y tomar postura crítica como frente a cualquier filosofía.

La novedad de una filosofía como la novedad en cualquier campo de la cultura ha sido muchas veces discutida cuando se quiere afirmar la originalidad de algo y sus vinculaciones o no con el pasado. No es tan fácil compaginar estas tres dimensiones del tiempo tanto en nuestra vida como en la historia colectiva. El acento, la prioridad en uno de estos momentos determina y repercute en la fisonomía y las perspectivas de un proyecto cultural. Pero la historicidad inherente a nuestra estructura nos impide hoy ya establecer

sobre esta continuidad histórica momentos de ruptura total. La tarea creativa nunca lo es de cero, de un punto muerto sobre el que emerge por primera vez un logos totalmente original.

Pero al mismo tiempo este enraizamiento con el pasado nunca es un peso fatal para la diferenciación (esto lo podemos ver muy bien en el caso mismo de la historia de la literatura, del arte, de la música, etc.) y ésta es siempre al comienzo negación, oposición, ruptura intencional frente a una cristalización, frente a una obra, una presencia, una tradición, una tendencia, una escuela, un núcleo dominante que en su misma génesis también fue negación. Continuidad y renovación, tradición y originalidad son polos inseparables que están a la base de todo el proceso cultural. Hasta los movimientos más radicales en su momento al cabo de unos años ya cargados de historia y tiempo son blanco de críticas y nuevas rupturas en un movimiento incesante de ser y devenir.

Finalmente es importante señalar que algunos aspectos y rasgos centrales de esta gradual diferenciación desde donde se piensa la filosofía latinoamericana se ubican en una diferenciación más amplia, cultural en la que dentro de la vasta producción literaria, teológica, histórica y sociológica se trata de afirmar una identidad y una presencia peculiares cuyas raíces y orígenes provenientes de la cultura universal se mezclan y se entretejan dentro de una historia particular en un momento crítico y de crisis que genera inevitablemente expectaciones de impotencia y rebeldía, tragedia o esperanza, negación o afirmación. Inmersos, querámoslo o no, dentro de la cultura latinoamericana, todo intelectual en nuestro medio carga con su cuota de historicidad, de buena o mala conciencia y, aun cuando intelectualmente viva de la sabia europea, su momento y su cotidianidad lo despiertan en un continente desgarrado por las estructuras sociopolíticas y por una circunstancia económica que destruye hasta los mejores sueños.

En las sociedades en crisis, lo humano y sus problemas adquieren una densidad productora de grandes epopeyas o mitologías, tal vez la misión de la filosofía en estos casos en lugar de reflejar lo que ya se sabe o se padece, debería con un trasfondo utópico señalar las perspectivas, las sendas de un destino histórico que a pesar de todo y de tantas dificultades se niega a capitular y renunciar, por tanto, a la imaginación y a la esperanza. En este sentido suscribimos el ideal programático de García Márquez cuando después de haber hecho una síntesis dramática del pasado y del presente de la historia latinoamericana con trasfondo humanístico y "cristiano" terminaba diciendo:

> Un día como el de hoy, mi maestro William Faulkner dijo en este lugar: "Me niego a admitir el fin del hombre". No me sentiría digno de ocupar este sitio que fue suyo si no tuviera la conciencia plena de que por primera vez desde los orígenes de la humanidad, el desastre colosal que él se negaba a admitir hace 32 años es ahora nada más que una simple posibilidad científica. Ane esta realidad sobrecogedora que a través de todo el tiempo humano debió de parecer una utopía, los inventores de fábulas que todo lo creemos nos sentimos con el derecho de creer que todavía no es demasiado tarde para emprender la creación de la utopía contraria. Una nueva y arrasadora utopía de la vida, donde nadie pueda decidir por otros hasta la forma de morir, donde de veras sea cierto el amor y sea posible la felicidad, y donde las estirpes condenadas a Cien años de soledad tengan por fin y para siempre una segunda oportunidad sobre la tierra[8].

SINOPSIS

Ningún tema suscita entre nuestros intelectuales tanta polémica, animosidad, escepticismo o desdén como el enunciado de una filosofía latinoamericana como filosofía específica. Pero no se trata sólo de actitudes europeístas sino de la dificultad de fundamentar con solidez su posibilidad, su naturaleza, sus funciones, sus temas, sus problemas, sus métodos. Esbozada como posibilidad real por Juan Bautista Alberdi desde los presupuestos del positivismo es hoy vuelta a replantearse desde el contexto del populismo y de la liberación por diversos pensadores del continente y desde muchas perspectivas. Existen muchas tendencias de filosofías que se autoproclaman como auténticamente latinoamericanas, en especial el grupo de la filosofía de la liberación cuyo exponente central, Enrique Dussel, pretende ser el nuevo Aristóteles de esta nueva tendencia e inaugurar así más allá de la filosofía europea una nueva era de la filosofía como filosofía de los oprimidos, de la alteridad. El estudio de su obra nos puede indicar en forma polémica sus alcances, sus aciertos, sus limitaciones, la evolución misma de su pensa-

8 GARCIA MARQUEZ, Gabriel, Discurso en Estocolmo, *op. cit.*, p. 65.

miento y la validez o no de una filosofía específicamente latinoamericana y de liberación, pero teniendo siempre presente que se trata de una tendencia, de un autor. La teoría de la dependencia, la revalidación de la cultura popular y el horizonte de la libertad constituyen el fondo común de esta corriente significativa de pensamiento.

LECTURA
EN TORNO A LA POSIBILIDAD DE UNA FILOSOFIA LATINOAMERICANA*

Ubicación de la lectura

Las discusiones en torno a la posibilidad y naturaleza de una filosofía latinoamericana no han terminado todavía y son parte sustancial de una problemática abierta y válida para quienes piensan que la filosofía no es una tarea terminada y que no puede negarse *a priori* la existencia e insurgencia de nuevas filosofías.

Pero esta posiblidad es de por sí problemática, pues entra en discusión con el carácter universal del filosofar y sus temas. Luis Villoro perteneciente en un comienzo a una generación que postulaba dicha necesidad replantea hoy a su vez la problematicidad inherente a dicho proyecto sobre todo en el ámbito de la filosofía mejicana. El autor aun reconociendo la validez y la influencia de la circunstancia histórica sobre la filosofía se muestra más partidario de una función lingüística como paso previo a una sistematización de mayor rigor. Desde esta función establece las conexiones orgánicas con la praxis política y la liberación. Pero se trata ciertamente de una postura media que sin desconocer la circunstancia específica de América Latina no se atreve a postular una línea específica de filosofía latinoamericana.

* VILLORO, Luis, entrevista realizada el 3 de marzo de 1984, por Raúl Fornet-Betancourt y Alfredo Gómez-Müller, Revista *Concordia*, No. 6., París, pp. 48-51. (Extracto).

Problematización

Si se habla con toda naturalidad de una filosofía alemana, inglesa... ¿por qué se niega o se cuestiona la posibilidad de una filosofía latinoamericana? ¿No existe acaso una tradición filosófica en nuestros países? ¿Se trata sólo de una filosofía coyuntural, una forma teórica unida al populismo? ¿No existen acaso varias tendencias en esta filosofía?

Pregunta: El grupo "Hiperión", grupo de filósofos mejicanos del cual usted formó parte, desempeñó un papel bastante importante para la formalización de la problemática en torno a la posibilidad de una filosofía latinoamericana. Por otra parte, usted también participó en las conferencias que se realizaron en 1953 en La Habana, uno de cuyos temas fue precisamente el de la posibiliad de una filosofía latinoamericana. ¿Podría hacer usted un breve recuento histórico acerca de la importancia del grupo "Hiperión" y de los resultados de este congreso en La Habana?

Respuesta: En esa época, mi generación empezaba a producir algo en el campo de la filosofía. Y el grupo "Hiperión" tenía, como una de sus preocupaciones, que la reflexión filosófica en nuestros países cobrara autenticidad. ¿Qué queremos decir por "autenticidad"? Por una parte, autonomía del pensamiento: luchar contra nuestra tendencia inveterada a la importación indiscriminada de modas filosóficas y a la imitación. Por otra parte, adecuación del pensamiento a los motivos que inducen a filosofar, esto es, adecuación a los intereses y a las necesidades propias. Este era un programa muy general, que los integrantes del grupo tratamos de perseguir cada quien, por vías distintas. En el encuentro de La Habana había esta preocupación también. Se empezó a plantear en este encuentro la paradoja entre, por una parte, la universalidad de la filosofía —toda filosofía es una reflexión que trata de temas universales, con métodos y argumentaciones que también son compartibles universalmente— y, por otro lado, la especificidad que pudiera suponer un programa de autenticidad en la reflexión filosófica. Fue un paso dentro de una discusión que después ha continuado. Pero hay un equívoco que quisiera despejar: el programa de realizar una filosofía latinoamericana se ha entendido a menudo en un sentido que yo difícilmente podría compartir: en el sentido de realizar una filosofía de lo que es peculiar, de lo que podría distinguir a un pensamiento latinoamericano de otros pensamientos; filosofía de lo propio, de lo genuino, lo original, frente a lo que sería el pensamiento en otras regiones y culturas. Me parece que interpretar así el intento de realizar una filosofía latinoamericana no conduce a nada. Hay ahí una confusión entre la realización de un pensamiento auténtico, que puede ser perfectamente universal ("auténtico" en el sentido de autónomo y de acuerdo con las motivaciones que tiene el filósofo para filosofar, ésto es, a sus intereses y necesidades) y la búsqueda de lo original. La autenticidad no implica en modo alguno un tipo de pensamiento de lo peculiar, de lo distintivo, de lo que nos separa de otros pueblos.

P.- ¿No habría, propiamente, una filosofía particularizada por la circunstancia latinoamericana?

R.- Yo diría que todo discurso filosófico se basa, por una parte, en lo que podríamos llamar "razones" o "justificaciones racionales". Estas pueden ser argumentos, procedimientos explicativos, en fin, todas las proposiciones que se aducen para justificar la verdad del discurso. Por otra parte, todo discurso filosófico está determinado por "motivos". Llamemos "motivos" a las causas psicológicas, individuales o sociales, que inducen a aceptar ciertas creencias que se expresan en un discurso filosófico. Por motivos entiendo tanto los fines, objetivos de una actividad, como las actitudes que llevan a aceptar ciertas creencias frente a otras y las necesidades e intereses. Todo discurso filosófico puede ser considerado desde dos puntos de vista: en lo que respecta a los motivos. Por ejemplo, ¿por qué Platón sostenía la teoría de las Ideas? Por una parte podemos considerar las razones que aduce el propio Platón para justificar su teoría; por otra parte, podemos contestar que Platón acepta la teoría de las Ideas porque tiene una serie de motivos, que pueden ser muy diversos: motivos de tipo existencial, religioso, intereses individuales y sociales, etc. Pues bien: la filosofía latinoamericana no es una excepción. En cuanto a sus razones, es bastante claro que, como cualquier discurso filosófico, sólo puede acudir a justificaciones que pretenden ser válidas para una comunidad universal. Quiero decir, razones que pueden ser puestas en cuestión, que pueden ser discutidas, aceptadas o rechazadas por la comunidad racional de los filósofos. En este sentido, la filosofía latinoamericana, como cualquier filosofía, es un discurso universal. Pero, como cualquier otra filosofía, la filosofía latinoamericana obedece a motivos. Y es obvio que éstos están condicionados por nuestra circunstancia. Los motivos que nos mueven a filosofar pueden estar determinados históricamente, como lo eran los motivos de Platón al elaborar la teoría de las Ideas. Las necesidades, los intereses e incluso las actitudes valorativas, que están detrás de la aceptación de ciertos sistemas de creencias filosóficas, que nos mueven a suscribirlos o a rechazarlos, están condicionados por una circunstancia histórica particular. Una filosofía auténtica latinoamericana sería aquella cuyo discurso filosófico respondiera a estas motivaciones propias. Pero esto no quiere decir en modo alguno que el discurso filosófico y las razones en que se justifica sean ellos mismos "peculiares" o "exclusivos" y que no estén dirigidos a una comunidad racional general. La reflexión filosófica latinoamericana tiene esos dos aspectos, como cualquier otra filosofía, como la alemana, la inglesa o la japonesa.

P.- Para precisar su punto de vista, quisiera preguntarle lo siguiente: ¿según su opinión, no habría una razón latinoamericana, pero quizá sí un ejercicio latinoamericano de la razón filosófica universal, entendiendo por ejercicio de la razón el impacto —que creemos que usted también reconoce, a través de lo que usted llama motivos— del contexto histórico, de la circunstancia histórica en la reflexión filosófica?

R.- Sin duda alguna. Pero entonces estamos tomando postura contra una interpretación que quiere ver la filosofía latinoamericana como una filosofía que, de algún modo, creara un discurso distinto, *sui generis*, peculiar, frente al discurso filosófico occidental. Es lo que, según mi parecer, no puede sostenerse. No puede construirse la filosofía latinoamericana con esta perspectiva.

P.- **Para usted, entonces, la filosofía latinoamericana es de raigambre occidental.**

R.– La filosofía latinoamericana, en tanto que filosofía, habla de los mismos problemas que habla cualquier reflexión radical, sea occidental u oriental. Pero, sin duda, históricamente nuestra cultura es occidental.

P.- ¿El contexto o las circunstancias no requieren, en el filosofar, la creación de herramientas conceptuales que respondan a las motivaciones específicas de América?

R.- Yo creo que no. Pienso que el aparato conceptual con el que un filósofo latinoamericano puede responder a los problemas que su circunstancia le plantea, es el mismo que el aparato racional creado por la filosofía, desde sus inicios en Grecia hasta la época contemporánea. No creo que los latinoamericanos tengamos que inventar ningún aparato conceptual nuevo. Por otra parte, yo creo que la filosofía no inventa aparatos conceptuales; la filosofía, pienso, es una actividad de análisis y crítica de los conceptos y procedimientos racionales, que el hombre maneja en una actitud prefilosófica. Claro está, sabemos que existen germanías filosóficas —Hegel inventa su terminología, etc.—, pero no son más que el resultado de un análisis del lenguaje cotidiano o de un intento de precisarlo. El análisis de la manera como la razón opera y del lenguaje en el cual ésta se expresa puede llevar, desde luego, a una reforma de los conceptos, a su precisión o redefinición, pero esto ocurre en toda reflexión filosófica y no creo que la filosofía latinoamericana esté en una situación privilegiada frente a otras filosofías.

P.- El problema no es tal vez el de discutir si la filosofía latinoamericana está o puede estar en una situación privilegiada o peculiar; lo que sí es problemático, en cambio, sería lo siguiente: el que hace filosofía en América Latina está en un contexto sociopolítico e histórico que le plantea problemas determinados; es decir, el filósofo latinoamericano, como cualquier otro filósofo, no inventa los problemas sino que los encuentra en la realidad. Y la realidad latinoamericana nos hace tropezar, a los que hacemos filosofía, con determinados problemas. Tocamos aquí el problema de la responsabilidad histórica del filósofo. Hay ciertamente una universalidad —estamos de acuerdo con usted—, y, es más, hay que ir a esa universalidad, porque de ahí depende también el problema de la comunicación en filosofía, del entendernos. Ahora, la razón se realiza en la historia, hay como una especie de reto de la historia a la razón filosófica que ésta tiene que recoger si es auténtica —lo que usted señalaba a propósito de la palabra "autenticidad"—. No habría privilegio; ¿pero no cree usted que hay una hipoteca, que América Latina como realidad socio-histórica nos da, una hipoteca que tenemos que asumir en filosofía?

R.- Sí, la realidad latinoamericana para nosotros es un reto; nos plantea problemas que son distintos a los que la realidad africana plantea a los africanos o la realidad china a los chinos. Pero esto es una trivialidad. Lo importante para la reflexión nuestra, sería tratar de precisar en qué sentido los problemas latinoamericanos pueden o no ser específicos frente a los problemas de otras regiones del mundo y preguntarnos si ésta posible especificidad incidiría sobre una posible especificidad de la filosofía. Yo creo que, en todo esto, hay muy poca precisión. Cuando la mayoría de los partidarios de una "filosofía latinoamericana" se plantean esta necesidad, se quedan en contestar "sí", de una manera general y trivial, a esa pregunta que ustedes me hacen, y no van más allá. Es pues, necesario precisar de qué se habla. Yo pienso que lo específico incide en aquellas causas que ponen en marcha el proceso de razonamiento filosófico, que lo dirigen en un sentido

que lo impulsan a aceptar determinadas creencias u otras. Pero estos aspectos específicos no forman parte —ésta es mi opinión— del proceso justificativo racional del discurso filosófico mismo, porque este discurso es un discurso que tendrá que justificarse con argumentos, teorías explicativas e hipótesis que apelan a una racionalidad que rebasa con mucho la circunstancia que lo motivó. El discurso filosófico debe pues, ser un discurso tal que hable de problemas, presente hipótesis, plantee teorías y argumentos que sean igualmente válidos para la racionalidad de un francés o de un congolés, aunque los motivos que lo hayan llevado a escribir esto y no otra cosa y los intereses que exprese, puedan si son auténticos, estar adecuados a una circunstancia distinta. Esto es igualmente válido para Platón y para Kant. Yo creo que un latinoamericano puede seguir, discutir y compartir la *Crítica de la razon pura* de la misma forma que un alemán del siglo XVIII. Pero las motivaciones e intereses que impulsaron a Kant a escribir esta obra podrían ser prusianos, muy específicos (el tipo de protestantismo en que se educó Kant no es el mío, lector latinoamericano de Kant).

Problematización

1. *Mucho se ha hablado y discutido acerca de la posibilidad, necesidad y autenticidad o no de una filosofía propiamente latinoamericana. No será todo este debate:*

   a. *¿Una muestra más de nuestra identidad en búsqueda, en necesidad de afirmación y negación como ha acontecido desde la época de la Conquista?*
   b. *¿Un seudoproblema que nos sume todavía más en un cierto complejo que nos paraliza ante las grandes obras europeas?*
   c. *¿Un reflejo de nuestra dependencia cultural e ideológica que nos impide un camino propio que no sea aprobado o ya transitado por los derroteros del pensamiento europeo?*
   d. *¿Un discurso intrascendente, propio de la pequeña burguesía latinoamericana que no desea dar el paso hacia el marxismo?*

2. *Algunos autores como Salazar Bondy han planteado un abismo radical, una antítesis entre lo propio auténtico y lo anauténtico-extranjero-europeo. Esta antítesis:*

   a. *¿No es acaso una forma mecánica, fácil, esquemática de la teoría de la dependencia?*
   b. *¿No ha dado lugar a una forma errónea de autoctonismo que produce más simplismos que obras serias?*
   c. *¿No supone como en la obra de Dussel una descalificación arbitraria del pensamiento europeo-occidental catalogado como una totalidad de dominación-opresión cuyo fondo es más de intencionalidad política que de un serio análisis de las relaciones dialécticas entre el pensamiento europeo y América Latina?*
   d. *¿No podría dar origen a nacionalismos incluso continentales falsos y que no se compadecen con la verdad histórica, pues de Europa hemos asumido también muchas formas de pensamiento crítico y liberador? ¿No será acaso la filosofía de la liberación como una especie de pieza musical que podríamos titular "variaciones alrededor del marxismo?*

3. *No se puede negar la insurgencia de nuevas filosofías como un imposible metafísico. Esto supone al menos que se puedan oír los discursos que quieren ser filosofías estrictamente nuevas, filosofías latinoamericanas. Pero:*

   a. *¿No da la impresión que la mayoría de los autores que hablan de esta perspectiva a lo sumo se reducen a una apropiación de categorías y métodos de la filosofía europea que se quieren aplicar a la indagación de nuestros problemas históricos y culturales en una laudable labor pero que de ningún modo significan una nueva y estricta filosofía propia?*
   b. *¿La misma filosofía de la liberación no se inspira como filosofía de la praxis en el marxismo? ¿Cuál es exactamente su diferencia si la mayoría de los intérpretes del marxismo lo califican a éste como una filosofía de la praxis de la revolución? En muchos de sus integrantes se establece una estrecha relación entre su discurso filosófico y teológico según la perspectiva de la liberación, ¿no estaríamos ante una nueva forma de instrumentalización de la filosofía?*
   c. *¿Es realmente el método de la analéctica propuesto por Dussel tan radicalmente diferente al método dialéctico? ¿En sus últimas obras más bien no prevalece este último y ni siquiera se menciona y se utiliza el primero? ¿Cuál es exactamente el método por ejemplo de la filosofía de la liberación?*
   d. *¿En lugar de discutir y hablar tanto sobre la necesidad, posibilidad, autenticidad de la filosofía latinoamericana, no es preferible realizar obras significativas que por sus temas-problemas y posible método se vaya reconociendo como con todas las*

grandes filosofías europeas la insurgencia de un campo filosófico nuevo, específico, de alcance particular y universal?

4. *El camino de rescate y profundización de la sabiduría popular en América Latina parece un camino viable y fecundo para una cierta forma masiva de concientización filosófica. Pero:*

   a. *¿No sería esta forma una versión sutil de populismo filosófico?*
   b. *¿No son acaso intelectuales de la pequeña-burguesía los agentes principales de esta nueva corriente?*
   c. *¿No existirá el peligro de una sobre-politización de esta corriente que sólo se muestra eficaz en el plano de la lucha ideológica?*
   d. *¿Existe una clara distinción entre el manejo teológico y filosófico de tal proyecto y posibilidad?*

5. *Las sugerencias e ideas fragmentarias de Antonio Gramsci sobre la cultura y la filosofía popular parecen encajar adecuadamente en la realidad latinoamericana. Esto implicaría que:*

   a. *¿El marxismo no ha logrado naturalizarse dentro de las categorías y formas culturales propias de América Latina?*
   b. *¿Todos o la mayoría de intelectuales que trabajan en nuestros países no han sabido descubrir la raíz de nuestra cultura y por ello no llegan realmente a las masas?*
   c. *¿Sí es posible valorar en su significado real el valor de las ideologías, de la sabiduría popular como en la metodología de Fals Borda?*
   d. *¿Revisáramos nuestros esquemas y reconceptos sobre el mito, el saber popular, simbología religiosa, las ideologías, el folclor y su articulación con el saber filosófico y científico?*

Bibliografía

CATURLA, Victoria, *Cuáles son los grandes temas de la filosofía latinoamericana* Novaro, Méjico, 1974.

CERUTTI, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, Méjico, 1983.

DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983.

FRONDIZI, Risieri, *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*, FCE, Méjico, 1974.

LARROYO, Francisco, *La filosofía iberoamericana*, Porruá, Méjico, 1978.

MIRO, Quesada, *Proyecto y realización de la filosofía latinoamericana*, FCE, Méjico, 1975.

————, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, FCE, Méjico, 1974.

Ponencias-actas, I-II-III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia.

SALAZAR, Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Siglo XXI, Méjico, 1976.

VILLEGAS, Abelardo, *Panorama de la filosofía iberoamericana*, Eudeba, Bs. As., 1963.

ZEA, Leopoldo, *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, Siglo XXI, Méjico, 1974.

————, *El pensamiento latinoamericano, Ariel, Barcelona, 1978.*

Conclusiones

La filosofía es algo inherente al hombre, es su modo de ser en cuanto existencia auténtica y como él problemática, compleja, contradictoria, paradójica, misteriosa. Por eso mismo de la filosofía se puede esperar todo o desesperar de ella como un laberinto interminable y sin salida. En principio la posibilidad de filosofar es universal, debería competer a todos los hombres que de hecho lo hacen algunas veces en formas fragmentarias, pasajeras, en el vaivén mismo de la vida concreta y cotidiana. Pero su forma sistemática supone un aprendizaje paciente, metódico, lleno de esfuerzo y algo de ascetismo. Su utilidad sólo es posible vislumbrarla en la medida que el hombre cuestiona y pregunta radicalmente por su vida y la realidad entera, la filosofía sólo se revela como necesaria cuando desde lo más profundo nos preguntamos por el sentido y el significado de la existencia, cuando queremos tener una visión omnicomprensiva de las cosas, de la historia, de la realidad entera.

Filosofar es entrar en contacto con los problemas más acuciantes y radicales que constituyen ya una tradición, un patrimonio expresado en la historia de la filosofía pero que necesita siempre una reinterpretación continua, una forma personal de preguntar y responder. Y como la realidad misma así es la verdad: compleja, multifacética, inasible del todo. Sólo captamos perspectivas, verdades parciales en ese vasto y abigarrado pluralismo filosófico y de sistemas. Y aunque el escepticismo y el nihilismo también son formas filosóficas, nuestra primera actitud vital frente a la realidad es la afirmación, no la negación. Es lógico y necesario que quien esté convencido de una filosofía pretenda absolutizarla y ver en las demás un simple catálogo de errores e inexactitudes. Por esto el diálogo, la discusión, la controversia y la actitud permanentes de cuestionarlo todo deben estar en la

base de cualquier sistema de pensamiento. La verdad en filosofía sólo puede ser gestada en virtud de esta dialéctica interna e histórica. Existe la tentación de resolver los problemas filosóficos desde el poder, desde la postura de cierto fanatismo religioso o desde una pretensión jactanciosa de los "infinitos", alcances del saber científico. Pero la filosofía como el hombre mismo es un camino abierto donde las soluciones totales no son más que mesianismos falsos.

La verdad más bien de las distintas filosofías a menudo se mezcla con sus unilateralidades o sus presupuestos inconfesos donde se revelan tan humanas y tan limitadas como el hombre mismo. Cierto que de la filosofía muchos esperan hoy en nuestro medio una forma eficaz de presión política o la palanca ideológica capaz de transformar el mundo, pero estas no son más que ilusiones y deseos racionalizados. La verdad de la filosofía no se mide por la eficacia de los sistemas o por las soluciones concretas que pueda brindar, sino por el grado concentrado de iluminación que preste al ser del hombre y la realidad en cuanto tal. Pero toda filosofía que no tenga otras expectaciones siempre tocará límite y se sabrá inconclusa, al borde de la duda total o al umbral del misterio, de un misterio que no está contenido dentro de la misma filosofía pero como una cifra asedia al hombre a un acceso de confianza que sólo la sabiduría cristiana puede otorgar.

En América Latina como producto de nuestra situación y de una cada vez mayor conciencia crítica empieza a postularse y tomar rumbos definidos una filosofía propia, es decir auténtica, pero que enfrenta múltiples problemas de posibilidad, de fundamentación, de caminos claros y fecundos. Esta propuesta se expresa aunque con elementos comunes en múltiples formas y tendencias.

Pensamos que su forma más viable y fecunda a largo plazo es aquella que partiendo de los análisis y materiales de la cultura popular pueda a través de un proceso crítico de decantación acceder a una forma sistemática y diferenciada por obra de varias generaciones de intelectuales orgánicos que puedan dar vida y forma a un material, a una tradición, a una historia que se ha ido gestando desde la Conquista a través de la lucha diaria y en los miles de combates por la justicia social y la libertad.

Autoevaluación general

1. *La existencia como dato significa fundamentalmente que:*

   a. *Existe ya un mundo estructurado.*
   b. *Inicialmente soy el conjunto de mis condicionamientos.*
   c. *La vida carece de un sentido originario.*
   d. *Existo sin necesidad absoluta.*
   X e. *Todas las anteriores.*

2. *La cotidianidad posee una estructura:*

   X a. *Histórica.*
   b. *Inmutable.*
   c. *Abstracta.*
   d. *Concreta.*
   e. *Ninguna de las anteriores.*

3. *La actitud auténtica frente a la cotidianidad es:*

   a. *Evadirnos de ella.*
   b. *Rechazarla totalmente.*
   X c. *Asumirla en su negatividad y positividad.*
   d. *Dejarla transcurrir con indiferencia.*
   e. *Enfrentarla con hechos extraordinarios todos los días.*

4. La función de la ideología dentro de la cotidianidad es:

a. Suprimir la criticidad.
b. Adaptar al individuo a lo existente.
c. Ignorar los interrogantes vitales.
d. Justificar la normalidad del orden vigente.
e. Todas las anteriores

5. Según Karel Kosik la cotidianidad:

a. Es un modo histórico de existencia en el mundo.
b. Es una condición inmutable de la existencia.
c. Es sólo una apariencia de la ideología dominante.
d. Es un entorno puramente individual.
e. Es la base de la sociedad.

6. La filosofía frente a lo cotidiano:

a. Se deja penetrar de su estructura.
b. La asume totalmente.
c. Empieza con su distanciamiento crítico.
d. No tienen absolutamente relación.
e. Ninguna de las anteriores.

7. La relación de la filosofía con el lenguaje es algo:

a. Accidental.
b. Constitutivo.
c. Tangencial.
d. Necesario.
e. Ninguna de las anteriores.

8. El rechazo de la cotidianidad contrapuesta a la experiencia filosófica ya se puede atribuir originariamente a:

a. Los griegos.
b. Descartes.

c. Kant.
d. Heidegger.
e. Albert Camus.

9. Un filósofo contemporáneo hace una descripción de la cotidianidad dentro del análisis de las estructuras de la vida humana:

a. Martin Buber.
b. Paul Sartre.
c. Karl Jaspers.
d. Gabriel Marcel.
e. Martin Heidegger.

10. Los condicionamientos de la existencia deben ser entendidos como:

a. Determinaciones absolutas.
b. Factores objetivos independientes del individuo.
c. Factores objetivos inmutables.
d. Factores objetivos históricos.
e. Ninguna de las anteriores.

11. Según Sartre, la temporalidad está constituida por:

a. La suma del presente, el pasado y el futuro.
b. La dialéctica de los tres momentos históricos.
c. La supremacía y prioridad del presente.
d. La supremacía y prioridad del pasado.
e. La supremacía y prioridad del futuro.

12. El origen radical de los interrogantes filosóficos, según Karl Jaspers es:

a. La admiración.
b. Los problemas de las ciencias.
c. Las situaciones límites.
d. La tradición filosófica.
e. Todas las anteriores.

13. El horizonte es fundamentalmente:

a. Un rebasamiento de las situaciones dadas.
b. Una apertura al futuro.
c. La captación del ámbito de las posibilidades.
d. La trascendencia de la acción humana.
e. Todas las anteriores.

14. La actitud básica ante la temporalidad está condicionada por:

a. La concepción global de la realidad.
b. La ideología de cada individuo.
c. La captación del pasado histórico.
d. La apertura permanente ante el futuro.
e. Ninguna de las anteriores.

15. Ser auténtico es fundamentalmente:

a. Distanciarse críticamente de lo dado.
b. Asumir personalmente la existencia.
c. Optar por una forma de vida.
d. Asumir en profundidad la existencia.
e. Todas las anteriores.

16. Según Ortega y Gasset mi vida se compone de:

a. Las experiencias personales del pasado.
b. Las experiencias acumuladas de los otros.
c. Las posibilidades del futuro.
d. Las situaciones del presente.
e. Todas las anteriores.

17. Según Ortega y Gasset la vida sólo se vuelve transparente ante:

a. La razón histórica.
b. Dios.
c. Las ciencias.

d. Las matemáticas.
e. Ninguna de las anteriores.

18. Que el hombre no tiene naturaleza, sino historia es una tesis de:

a. San Agustín.
b. Santo Tomás.
c. Descartes.
d. Ortega y Gasset.
e. Albert Camus.

19. Se entiende por totalidad cerrada:

a. La canonización del pasado.
b. La justificación del presente.
c. La sacrilización del orden existente.
d. La negación del futuro.
e. Todas las anteriores.

20. Se entiende por totalidad abierta:

a. La afirmación de un orden nuevo.
b. La afirmación de las utopías.
c. La afirmación de las posibilidades históricas.
d. La posibilidad de una permanente trascendencia.
e. Todas las anteriores.

21. Una de las tesis centrales del psicoanálisis según Freud consiste en:

a. La reafirmación del yo como instancia reguladora de la conducta.
b. La afirmación del carácter inconsciente de la vida psíquica.
c. La reducción de la etiología sicológica a la sexualidad.
d. La disolución total del primado de la conciencia.
e. Ninguna de las anteriores.

22. La problemática de la ideología tuvo como momento histórico de origen:

a. La filosofía griega.
b. La Edad Media.
c. La ilustración.
d. La filosofía de Descartes.
e. La visión y doctrina del marxismo.

23. La ideología es un concepto:

a. Unívoco.
b. Ambiguo.
c. Análogo.
d. Confuso.
e. Complejo.

24. La sociología del conocimiento tuvo como exponente principal a:

a. Karl Marx.
b. Max Scheller.
c. Augusto Comte.
d. Karl Manheim.
e. Kurt Lenk.

25. La ideología respecto a la sociedad es, según el marxismo:

a. Algo secundario.
b. Algo perjudicial.
c. Un elemento estructural.
d. Un elemento añadido.
e. Ninguna de las anteriores.

26. La filosofía respecto a la ideología:

a. Se pueden identificar totalmente.
b. Se excluyen totalmente.

c. Se pueden identificar parcialmente.
d. Se excluyen parcialmente.
e. Ninguna de las anteriores.

27. El fin del eurocentrismo significa:

a. La relativización de la cultura europea.
b. El término del colonialismo cultural.
c. El reconocimiento de las culturas autóctonas.
d. El reconocimiento del pluralismo cultural.
e. Todas las anteriores.

28. La relación de la filosofía con la sociedad fue entrevista por:

a. Hegel.
b. Marx.
c. Comte.
d. Saint Simon.
e. Federico Engels.

29. Según Paul Ricoeur el nivel epistemológico de la ideología es:

a. Riguroso.
b. De la opinión.
c. Del conocimiento científico.
d. El mismo de la filosofía.
e. Ninguno de los anteriores.

30. El papel de simulación de la ideología emerge cuando aparece el fenómeno de:

a. La masificación.
b. La dominación.
c. La motivación.
d. La racionalización.
e. Las creencias.

31. *La tesis de que todos los hombres por naturaleza desean saber es de:*

a. Sócrates.
b. Aristóteles.
c. Platón.
d. Pitágoras.
e. Tales de Mileto.

32. *Lo único permanente en el quehacer filosófico es:*

a. La doctrina.
b. El método.
c. Los problemas.
d. Las soluciones.
e. Todas las anteriores.

33. *Para Aristóteles el objetivo de la filosofía es:*

a. El ser en cuanto ser.
b. La captación de las esencias.
c. Dios.
d. El pensamiento puro.
e. Ninguna de las anteriores.

34. *Según Martín Heidegger, el problema fundamental de la filosofía es:*

a. La metafísica.
b. La epistemología.
c. La lógica.
d. La antropología.
e. El ente.

35. *La tesis de que la ontología es una ideología totalizadora es de:*

a. J. Habermas.
b. Carlos Marx.

c. Enrique Dussel.
d. José Ingenieros.
e. Miró Quesada.

36. *El lenguaje visto no solo como medio de comunicación de pensamientos en el siglo XIX fue tesis de:*

a. Federico Nietzsche.
b. Schopenhauer.
c. Karl Marx.
d. Wilhelm Von Humboldt.
e. Ninguno de los anteriores.

37. *El método particular de Sócrates se llamó:*

a. La mayéutica.
b. La dialéctica.
c. El diálogo.
d. La ironía.
e. Todos los anteriores.

38. *El método escolástico supone como componentes centrales:*

a. La lectio.
b. La questio.
c. La disputatio.
d. Questiones disputatae.
e. Todas las anteriores.

39. *La palabra filosofía la hallamos por primera vez en:*

a. Heráclito.
b. Sócrates.
c. Platón.
d. Aristóteles.
e. Tales de Mileto.

40. *La filosofía como ontología universal y hermenéutica que parte del hombre, es una concepción típica de:*

a. Kant.
b. Hegel.
c. Heidegger.
d. Jaspers.
e. Sartre.

41. *Se entiende fundamentalmente por cultura:*

a. El modo de ser y comportarse de un individuo.
b. El conjunto de conocimientos de una persona.
c. El ser y el quehacer universal de los grupos humanos.
d. Las grandes elaboraciones de los genios en todos los campos.
e. Todas las anteriores.

42. *La diferencia entre el hombre y el animal, culturalmente es de carácter:*

a. Accidental.
b. Ontológico.
c. Gradual.
d. Tangencial.
e. Relativo.

43. *Para Ernst Cassirer la definición del hombre como ser simbólico-cultural, es una definición:*

a. Esencial.
b. Accidental.
c. Funcional.
d. Inadecuada.
e. Absurda.

44. *La antítesis entre la cultura y la dinámica de los instintos es una formulación doctrinaria de:*

a. Charles Darwin.
b. Michel Foucault.
c. Sigmundo Freud.
d. Herbert Marcuse.
e. Erich Fromm.

45. *La civilización se refiere fundamentalmente a:*

a. El nivel de las instituciones.
b. El nivel de las creencias.
c. El nivel de los instrumentos.
d. El nivel de los valores.
e. Todos los anteriores.

46. *Se entiende básicamente por socialización:*

a. La unificación física del mundo.
b. La interdependencia económica.
c. La interdependencia política.
d. La interdependencia cultural.
e. Todas las anteriores.

47. *A un filósofo se debe la tesis de la impotencia física y espiritual de los pueblos latinoamericanos:*

a. Hegel.
b. Marx.
c. Comte.
d. Sartre.
e. Lévi-Strauss.

48. *Según Cassirer, el punto de partida para una filosofía de la cultura consiste en:*

a. Tener en cuenta el pluralismo cultural.
b. Reconocer todo el conjunto de manifestaciones culturales.

c. Comprender la cultura como un sistema orgánico.
d. La negación absoluta del eurocentrismo.
e. Ninguna de las anteriores.

49. Según Cassirer, los elementos más conservadores de la cultura son:

a. El mito y la religión.
b. La ciencia y la técnica.
c. El mito y el lenguaje.
d. La religión y la filosofía.
e. El Estado y el derecho.

50. Que la cultura humana debe ser entendida como un proceso global de autoliberación es tesis de:

a. Inmanuel Kant.
b. Max Scheller.
c. Ernst Cassirer.
d. Carlos Marx.
e. Enrique Dussel.

51. La tesis de que la filosofía es una lucha conceptual, un antagonismo político a nivel de la teoría es de:

a. El existencialismo.
b. El marxismo.
c. El neomarxismo.
d. La filosofía de la liberación.
e. Ninguna de las anteriores.

52. La teoría política de los griegos fue pensada desde el horizonte de:

a. La subjetividad.
b. La intersubjetividad.
c. La metafísica.
d. La antropología.
e. La praxis.

53. El realismo político se puede atribuir a:

a. Carlos Marx.
b. Maquiavelo.
c. Montesquieu.
d. Rousseau.
e. Diderot.

54. Fundamentalmente, la política es según el marxismo:

a. Un reflejo de la base económica.
b. Una dimensión de la lucha de clases.
c. Un conjunto de tácticas y estrategias.
d. Una ideología de carácter clasista.
e. Todas las anteriores.

55. El punto radical de comprensión y tematización de la política en sentido general es:

a. La comunidad.
b. Las clases sociales.
c. La cultura.
d. Las ideologías.
e. Todas las anteriores.

56. La política en sentido específico se refiere fundamentalmente a:

a. La praxis del poder.
b. El enfrentamiento ideológico.
c. La dinámica de tácticas y estrategias.
d. La consecución del poder.
e. Todas las anteriores.

57. El carácter de globalidad de lo sociopolítico se fundamenta en:

a. La idea del Estado.
b. El aspecto territorial de un pueblo.

c. La dimensión social de la vida humana.
d. La participación de todos los individuos en la nación.
e. El carácter colegiado del Estado y el poder.

58. La contraposición entre socialismo científico y socialismo utópico es idea de:

a. Lenin.
b. Carlos Marx.
c. Engels.
d. Stalin.
e. Mao-Tse-Tung.

59. La concepción del Estado como una entidad básicamente moral históricamente es originaria de:

a. Aristóteles.
b. Los sofistas.
c. Platón.
d. Hitler.
e. Mussolini.

60. Según Jean Meynaud la diferencia entre ciencia política y filosofía política radica fundamentalmente en:

a. Su objeto.
b. Su método.
c. Sus problemas.
d. La presencia o ausencia de juicios normativos.
e. Todos los anteriores.

61. Que el método de la filosofía debería ser el mismo del método empleado en las ciencias es una tesis de:

a. Mario Bunge.
b. Thomas Khun.
c. Rudolf Carnap.

d. Albert Einstein.
e. Ninguno de los anteriores.

62. Para Aristóteles la ciencia versa fundamentalmente sobre:

a. Lo particular.
b. Lo universal.
c. Lo analógico.
d. La praxis.
e. La relación teoría-praxis.

63. La reducción de la filosofía a un análisis riguroso del lenguaje es típica de:

a. El marxismo.
b. El neomarxismo.
c. El positivismo.
d. El neopositivismo.
e. El estructuralismo.

64. La verificación como centro del método científico es defendida por:

a. El pragmatismo.
b. El positivismo.
c. El neopositivismo.
d. El positivismo lógico.
e. Ninguno de los anteriores.

65. La falseación como centro de la metodología científica es tesis de:

a. Rudolf Carnap.
b. Karl Popper.
c. Bertrand Russell.
d. Albert Einstein.
e. Francis Bacon.

66. *Los paradigmas científicos como centros de ruptura y avance del conocimiento científico es la hipótesis central de:*

a. Galileo Galilei.
b. Leonardo Da Vinci.
c. Thomas Khun.
d. Rudolf Carnap.
e. L. Wingestein.

67. *Según Karl Popper, la base de la teoría platónica estaba sustentada por una ciencia:*

a. La lógica.
b. La biología.
c. Las matemáticas.
d. La astronomía.
e. La medicina.

68. *En la filosofía de Kant la ciencia de base era:*

a. La física.
b. La química.
c. La paleontología.
d. La astronomía.
e. Las matemáticas.

69. *El descubrimiento del sujeto epistemológico se debe a:*

a. Platón.
b. Aristóteles.
c. Leibniz.
d. Hegel.
e. Descartes.

70. *La epistemología de construcción* a priori *se atribuye a:*

a. Kant.
b. Fichte.

c. Schelling.
d. Spinoza.
e. Hegel.

71. *La primera visión de la historia universal se debe a:*

a. San Pablo.
b. San Agustín.
c. Santo Tomás.
d. Orígenes.
e. Tertuliano.

72. *Según Althusser el principal descubrimiento de Marx fue:*

a. La filosofía dialéctica.
b. La eternidad de la materia.
c. La ciencia de la historia.
d. El método dialéctico.
e. Las leyes de la dialéctica.

73. *La historicidad es fundamentalmente la afirmación de que el hombre:*

a. Está en el tiempo.
b. Se desarrolla en y a través del tiempo.
c. Es esencialmente tiempo.
d. Cambia a través del tiempo.
e. Permanece siempre él mismo a pesar del tiempo.

74. *El filósofo que acuñó el término filosofía de la historia fue:*

a. Voltaire.
b. Bossuet.
c. Vico.
d. Comte.
e. Jaspers.

75. *El problema epistemológico de la historia fue tratado extensamente por un filósofo que distinguió el campo de las ciencias naturales y las ciencias del espíritu:*

a. Windelband.
b. Rickert.
c. Dilthey.
d. Gadamer.
e. Heidegger.

76. *Según Althusser la categoría sujeto es central y característica de:*

a. El humanismo en general.
b. El humanismo burgués.
c. La ideología religiosa.
d. El cristianismo.
e. Todas las anteriores.

77. *El problema del sentido de la vida y de la historia es típico de:*

a. La filosofía positivista.
b. La filosofía neopositivista.
c. El pensamiento cristiano.
d. El marxismo.
e. Ninguno de los anteriores.

78. *Según Jaspers el cometido central de la filosofía de la historia es:*

a. Buscarle un sentido al devenir.
b. Encontrar una unidad de la historia.
c. Descifrar la estructura de la historia.
d. Encontrar la dinámica central de la historia.
e. Todas las anteriores.

79. *El tiempo axial según Jaspers aconteció:*

a. En los tiempos de Cristo.
b. En el año cinco mil a. de C.

c. En la época del paleolítico.
d. En la época del neolítico.
e. Ninguna de las anteriores.

80. *La tesis de que la historia es el lugar de la revelación del ser de la divinidad es de:*

a. Teilhard de Chardin.
b. Martín Heidegger.
c. Jacques Maritain.
d. Karl Jaspers.
e. Gabriel Marcel.

Indique las respuestas correctas:

81. *Según Salazar Bondy la filosofía europea respecto a la filosofía latinoamericana le es:*

a. El punto de partida.
b. El suelo nutricio espiritual.
c. Un impedimento para su real expresión.
d. Totalmente ajena.
e. Todas las anteriores.

82. *El núcleo central de la filosofía de la liberación es según Dussel:*

a. La praxis.
b. La reflexión sobre la cultura popular.
c. La alienación sociopolítica.
d. La alienación cultural.
e. Todas las anteriores.

83. *Inicialmente la filosofía de la liberación estuvo vinculada con un movimiento político:*

a. El liberalismo:

b. El conservatismo.
c. El comunismo.
d. El populismo.
e. El fascismo.

84. *El primer discurso programático para una filosofía específicamente latinoamericana se debe a:*

a. Miró Quesada.
b. Juan Bautista Alberdi.
c. Leopoldo Zea.
d. Enrique Dussel.
e. José Ingenieros.

85. El hombre mediocre *es una obra ética escrita por:*

a. Alejandro Korn.
b. José Gaos.
c. Samuel Ramos.
d. Leopoldo Zea.
e. José Ingenieros.

86. *A la generación de los fundadores le es común la crítica a:*

a. El positivismo.
b. El marxismo.
c. El socialismo.
d. El populismo.
e. La filosofía europea en general.

87. *La filosofía de la liberación tuvo su origen en:*

a. Brasil.
b. Méjico.
c. Argentina.
d. Colombia.
e. Chile.

88. *La reformulación de la autenticidad de la cultura latinoamericana y la nueva utopía de la vida y el amor ha sido hoy propuesto por:*

a. Miró Quesada.
b. Enrique Dussel.
c. Ernesto Cardenal.
d. García Márquez.
e. Adolfo Pérez Esquivel.

89. *El tema y la tarea de una filosofía inculturada que parta de la sabiduría popular y la religiosidad popular es propuesta por:*

a. Dussel.
b. Luis Villoro.
c. Hilton Hiapassu.
d. Juan Carlos Scannone.
e. Germán Marquínez Argote.

90. *El principal exponente del discurso liberador a nivel educativo en América Latina es:*

a. Paulo Freire.
b. Enrique Dussel.
c. Carlos Mariátegui.
d. García Márquez.
e. Iván Illich.

Respuestas

1. e.	21. b.	41. c.	61. a.	81. c.
2. a.	22. c.	42. b.	62. b.	82. e.
3. c.	23. b.	43. c.	63. d.	83. c.
4. e.	24. b.	44. c.	64. c.	84. b.
5. a.	25. c.	45. c.	65. b.	85. e.
6. c.	26. c.	46. e.	66. c.	86. a.
7. b.	27. e.	47. a.	67. c.	87. c.
8. a.	28. a.	48. c.	68. a.	88. d.
9. e.	29. b.	49. a.	69. e.	89. d.
10. d.	30. b.	50. c.	70. a.	90. a.
11. b.	31. b.	51. b.	71. b.	
12. c.	32. c.	52. c.	72. c.	
13. e.	33. a.	53. b.	73. c.	
14. a.	34. a.	54. e.	74. a.	
15. e.	35. c.	55. a.	75. c.	
16. e.	36. d.	56. e.	76. e.	
17. a.	37. a.	57. c.	77. c.	
18. d.	38. e.	58. b.	78. e.	
19. e.	39. a.	59. c.	79. b.	
20. e.	40. c.	60. d.	80. d.	

Bibliografía general

ALTHUSSER, Luis, *Escritos I,* Contacto, Bogotá, 1971.

ALVAREZ de LINERO, *Introducción a la filosofía,* Saeta, Madrid, 1940.

BAKER, A. E., *Iniciación a la filosofía,* Apolo, Barcelona, 1938.

BERNAL, John, *Historia social de la ciencia,* Barcelona, 1976.

BRIGHTMANN, E. S., *Introducción a la filosofía,* La Aurora, Bs. As., 1946.

CASAS, M. G., *Introducción a la filosofía,* FCE, Méjico, 1954.

COHN, J., *Los grandes pensadores, introducción histórica a la filosofía,* Labor, Barcelona, Bs. As., 1949.

DIAZ, García, *América Latina hoy,* V-I-II, Guadarrama, Madrid, 1971.

DIEZ, Blanco, *Introducción a la filosofía,* Santarén, Valladolid, 1945.

DINNYK y otros, *Historia de la filosofía,* Progreso, Moscú, 1970.

DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación,* USTA, Bogotá, 1980.

ESTIU, Em., *En torno a un concepto de filosofía,* Kraft, Bs. As., 1944.

FALS BORDA, Orlando, *Ciencia propia y colonialismo dependiente,* Tercer Mundo, Bogotá, 1972.

FRAILE G. y URDANOZ, *Historia de la filosofía,* B.A.C., Madrid, 1978.

FRAILE, Guillermo, *La "Filosofía" y las "ciencias"*, Est. Fil. 24 (Las Cáladas de Besaya 1961), pp. 201-234.

FRONDIZI, Risieri, *El punto de partida del filosofar*, Losada, Bs. As., 1945.

FREUD, Sigmund, *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 1979.

GAOS, J. LARROYO, *Dos ideas de la filosofía*, Méjico, 1940.

———, *Filosofía de la filosofía*, Méjico, 1947.

GARCIA, Antonio, *La estructura del atraso en América Latina*, Cruz del Sur, Bs. As., 1975.

GARCIA BACCA, J. D., *Introducción al filosofar*, Tucumán, 1939.

GARCIA, MORENTE, M., *Lecciones preliminares de filosofía*, Losada, Bs. As., 1938.

———, ———, *Fundamentos de Filosofía*, Espasa-Calpe, Madrid, 1943.

GOLDMANN, Lucien, *Las ciencias humanas y la filosofía*, Nueva Visión, Bs. As., 1970.

GONZALEZ ALVAREZ, *Introducción a la filosofía*, Espasa, Madrid, 1953.

HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, FCE, Méjico, 1974.

HESSEN, J., *Tratado de filosofía*, Sudamérica, Bs. As., 1970.

HUSSERL, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, Universidad, Bs. As., 1951.

JASPERS, K., *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, FCE, Méjico, 1968.

KANT, E., *Sobre el saber filosófico*, Adán, Madrid, 1943.

KONSTANTINOV, K., *Fundamentos de filosofía*, Grijalbo, Méjico, 1975.

KOSIK, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, Méjico, 1967.

LADRIERE, Jean, *El reto de la racionalidad*, Sígueme, Salamanca, 1975.

LE SENNE, R., *Introducción a la filosofía*, El Ateneo, Bs. As., 1954.

LEHMANN, R., *Introducción a la filosofía*, Losada, Bs. As., 1941.

LENK, Kurt, *El concepto de ideología*, Amorrortu, Bs. As., 1971.

MANHEIM, Karl, *Los métodos de la sociología del conocimiento*, Amorrortu, Bs. As., 1970.

MARIAS, Julián, *Introducción a la filosofía*, Rev. Occ., Madrid, 1947.

MARITAIN, J., *Introducción general a la filosofía*, Club de lectores, Bs. As., 1943.

MARQUINEZ, G. y otros, *El hombre latinoamericano y sus valores*, Nueva América, Bogotá, 1980.

MARX-ENGELS, *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1972.

ORTEGA y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, Madrid, 1958.

PIAGET, Jean, *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, Península, Barcelona, 1965.

RAMIREZ, Santiago, *El concepto de filosofía*, Madrid, 1954.

ROMERO, Francisco, *¿Qué es la filosofía?*, Columba, Bs. As., 1954.

RUBIO, Jaime, *Introducción al filosofar*, USTA, Bogotá, 1978.

RUSSELL, B., *Los problemas de la filosofía*, Labor, Barcelona, 1928-1937.

SABINE, G., *Historia de la teoría política*, FCE, Méjico, 1975.

SALAZAR, Bondy, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, Siglo XXI, Méjico, 1976.

SANCHEZ VASQUEZ, *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, Méjico, 1980.

SANZ, Juan José, *Educación y liberación en América Latina*, USTA, Bogotá, 1979.

SARTRE, J., *El ser y la nada*, Losada, Bs. As., 1968.

WAHL, J., *Introducción a la filosofía*, FCE, Méjico, 1977.

ZABALA, Silvio, *Filosofía de la conquista*, FCE, Méjico, 1947.

ZEA, Leopoldo, *Filosofía de la historia americana*, FCE, Méjico, 1978.

———, *El pensamiento latinoamericano*, Ariel, Barcelona, 1979.

ZUBIRI, Xavier, *Sobre el problema de la filosofía*, Rev. de Occ., 1933, pp. 115-118.

———, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza, Madrid, 1980.

Bibliografía latinoamericana (Aproximación)

ABELLAN, José Luis, *Filosofía Española en América*, Guadarrama, Madrid, 1966.

ARCINIEGAS, Germán, *América en Europa*, Sudamérica, Bs. As., 1975.

ARDAO, Arturo, *Filosofía de lengua española*, Alfa, Montevideo, 1963.

ARDILES, Osvaldo, "Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano", Rev. *Filosofía latinoamericana 1*, No. 1, Bs. As., 1975.

BLANCO, Julio Enrique, *La filosofía en América, Rev. del Museo del Atlántico-Colombia*, Nos. 8-9, 1948.

CARRILLO NARVAEZ, Alfredo, *La trayectoria del pensamiento filosófico en América Latina*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1959.

CASALLA, Mario Carlos, *Razón y liberación: notas para una filosofía latinoamericana*, Siglo XXI, Bs. As., 1973.

CATURLA, Brú, *¿Cuáles son los grandes temas de la filosofía latinoamericana?* Novaro, Méjico, 1959.

CERUTTI, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, Méjico, 1983.

CRAWFORD, William, *El pensamiento latinoamericano de un siglo*, Limusa, Méjico, 1966.

DUSSEL, Enrique, *América Latina: dependencia y liberación*, Bs. As., 1973.

———, *Caminos de liberación latinoamericanos*, Bs. As., 1973.

———, *Historia de la Iglesia latinoamericana*, Usta, Bogotá.

———, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Ts. I, II, III, IV y V en Méjico y USTA, Bogotá.

———, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983.

FRANKL, Víctor, *Espíritu y camino de hispanoamérica*, Biblioteca de Autores Colombianos, 1953.

FRONDIZI, Risieri, *Panorama de la filosofía contemporánea*, Minerva, Bs. As., 1944.

FRONDIZI, R. y GRACIA, J.E., *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*, FCE, Méjico, 1975.

GAOS, José, *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, Séneca, Méjico, 1945.

———, *Pensamiento de lengua española*, Stylo, Méjico, 1945.

HAYA DE LA TORRE, *¿A dónde va Indoamérica?*, Ercilla, Santiago de Chile, 1936.

HENRIQUEZ UREÑA, Pedro, *Historia de la cultura en América hispánica*, FCE, Méjico, 1947.

GONZALEZ, José Luis, "José Ingenieros: un idealismo ético en función de la experiencia social", *Ponencias I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, USTA, Bogotá, 1980.

———, *Etica latinoamericana*, USTA, Bogotá, 1984.

KEMPFF, Mercado, *Historia de la filosofía en América Latina*, Zig-zag, Santiago de Chile, 1958.

LARROYO, Francisco, *Dos ideas de la filosofía*, Méjico, 1940.

———, *La filosofía americana. Su razón y su sin razón de ser*, Méjico, 1958.

———, *Sistema e historia de las doctrinas filosóficas*, Porruá, Méjico, 1968.

MARQUINEZ ARGOTE, Germán, *Metafísica desde América Latina*, USTA, Bogotá, 1977.

———, "Horizontes históricos de la metafísica: hacia una metafísica desde América Latina", *I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, USTA, Bogotá, 1980.

MAYS VAENILLA, *El problema de América*, U. Central, Caracas, 1959.

MIRO, QUESADA, Francisco, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, FCE, Méjico, 1974.

————, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, FCE, Méjico, 1981.

O'GORMAN, Edmundo, *La idea del descubrimiento de América*, Méjico, 1951.

PARISI, Alberto, *La problemática de la cultura en América Latina*, Bonum, 1974.

PAZ, Octavio, *El laberinto de la soledad*, FCE, Méjico, 1970.

QUILES, Ismael, "La filosofía escolástica en América Latina durante la colonia", *XI Congreso Internacional de Filosofía*, Amsterdam, 1953.

RODRIGUEZ, ALBARRACIN, Eudoro, *Introducción a la filosofía. Perspectiva latinoamericana*, USTA, Bogotá, 1984.

————, *Temas de pedagogía latinoamericana*, El Búho, Bogotá, 1984, Antología.

————, *Marx y América Latina*, El Búho, Bogotá, 1985.

ROIG, Arturo, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, Méjico, 1981.

ROMERO, Francisco, *Sobre la filosofía en América*, Raigal, Bs. As., 1952.

RUBIO ANGULO, Jaime, *Introducción al filosofar*, USTA, Bogotá, 1977.

————, *Antropología filosófica*, USTA, Bogotá, 1976.

————, *Historia de la filosofía latinoamericana I*, USTA, Bogotá, 1976.

————, "Historia de las ideas en América", *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, No. 1, USTA, Bogotá, 1979.

SALAZAR, BONDY, Augusto, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, Siglo XXI, Bs. As., 1970.

SALAZAR, Roberto, "La superación de la ontología", *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana No. 1, USTA, Bogotá*, 1979.

————, "Perspectivas de la filosofía política en América Latina", *Ponencias I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, USTA, Bogotá, 1980.

SAMBARINO, Mario, "La función sociocultural de la filosofía en América Latina", Rev. *Actualidades*, 1976.

SANCHEZ, Luis Alberto, *Existe América Latina?*, FCE, Méjico, 1948.

SANZ, Juan José, *Educación y liberación en América Latina*, USTA, Bogotá, 1979.

SANCHEZ, Reulet, *La filosofía latinoamericana contemporánea*, U. Panamericana, Washingthon, 1949.

SCIACCA, Michele, "Observaciones sobre la filosofía en América Latina", *Revista de filosofía*, Argentina, 1953.

SOLANO, Vicente, "Validez del tomismo en la filosofía latinoamericana", USTA, Bogotá, *Ponencias I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, USTA, Bogotá, 1980.

USLAR PIETRI, Arturo, *La otra América*, Alianza, Madrid, 1974.

VASCONCELOS, José, *La raza cósmica*, Aguilar, Madrid, 1966.

————, *Indología, Una interpretación de la cultura iberoamericana*, Barcelona, 1927.

VILLEGAS, Abelardo, *Antología del pensamiento social y político de América Latina*, U. Panamericana, Washington, 1964.

————, *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, Bs. As., 1963.

ZAVALZA IRIARTE, Joaquín, *El derecho, Tomás de Aquino y Latinoamérica*, USTA, Bogotá, 1979.

ZAVALA, Silvio, *Filosofía de la Conquista*, FCE, Méjico, 1977.

ZEA LEOPOLDO, "América como conciencia", *Cuadernos Americanos*, Méjico, 1953.

————, *América en la historia*, Rev. de Occidente, Madrid, 1970.

————, *Dialéctica de la conciencia americana*, Alianza, Madrid, 1976.

————, *El pensamiento latinoamericano*, Ariel, Barcelona, 1949.

————, *La esencia de lo americano*, Pleamar, Bs. As., 1971.

————, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, Méjico, 1969.

————, *Filosofía de la historia americana*, FCE, Méjico, 1984.

EDICIONES
usta

Agropecuarias

Biología aplicada
Instalaciones agropecuarias
Maquinaria agricola
Nutrición animal
Pastos y forrajes
Producción avícola y porcícola
Riegos y drenajes
Sanidad animal
Sanidad vegetal
Suelos y fertilizantes
Zootecnia general

Derecho

Bolívar ante el derecho Vol. 1
Bolívar ante el derecho Vol. 2
Comentarios de derecho penal general 1
Curso de títulos-valores
Delimitación de fronteras terrestres y marítimas entre Colombia y Venezuela
Derecho ambiental colombiano 1
Derecho ambiental colombiano 2
Derecho cooperativo y asociativo
Derecho humanitario internacional de los conflictos armados
Introducción al estudio de la constitución de Colombia
La protección del hombre en el derecho de los conflictos armados
Legislación ambiental colombiana
Legislación laboral

Economía y administración

La administración en las empresas de la economía solidaria
Administración II. Organización
Contabilidad aplicada a los recursos naturales renovables
Contabilidad para empresas de economía solidaria I.
Contabilidad para empresas de economía solidaria II.
Economía
Formulación y evaluación de proyectos de inversión
Fundamentos de administración
Manual de gerencia financiera. Análisis, diagnóstico y pronóstico
Manual para constitución de formas asociativas
Matemáticas básicas
Matemáticas financieras
I Simposio Nacional de Recursos Humanos y Desarrollo
Ponencias
Promoción de la comunidad y formas asociativas
Sistemas contables

Filosofía

Antropología perspectiva latinoamericana
Ciencia y conocimiento
Código de ética profesional para ingeniería y arquitectura
I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Ponencias
I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Actas
II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Ponencias
III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Ponencias
III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Actas y seminarios
IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana
De Hegel a Marcuse. (Biblioteca Colombiana de Filosofía)
Didáctica de la filosofía
Educación y liberación en América Latina
Epistemología
Escritos filosóficos (Biblioteca Colombiana de Filosofía)
Escritos sobre fenomenología (Biblioteca Colombiana de Filosofía)
Etica latinoameriana
Filosofía contemporánea. Esbozos y textos
Filosofía de la liberación
Filosofía de la religión
Filosofía ética latinoamericana IV
Filosofía ética latinoamricana V
Filosofía grecorromana
Filosofía medieval y del Renacimiento
Filosofía moderna
Introducción a la filosofía. Perspectiva latinoamericana
Introducción al filosofar
La filosofía del medioevo (Biblioteca Colombiana de Filosofía)
La filosofía en Colombia (Biblioteca Colombiana de Filosofía)
Lógica
Metafísica desde Latinoamérica
Siete ensayos de antropología filosófica
Sistemas sociopolíticos
Sobre filosofía española y latinoamericana (Biblioteca Colombiana de Filosofía)

Historia y geografía

Geografía de América
Geografía del Antiguo Continente y Oceanía
Historia antigua
Historia de América I. Descubrimiento, conquista y colonia
Historia de América II
Historia de Colombia I
Historia de la Edad Media
Historia de la Edad Moderna
Prehistoria de América y Colombia
Prehistoria general

Ingeniería y construcción

Administración y programación de obra
Construcción I. (Obra negra)
Construcción II. (Acabados)
V Semana de Ingeniería. Ponencias
Dibujo e interpretación de planos
Guía de ecuaciones diferenciales
Instalaciones hidráulicas
Matemáticas para construcción
Materiales para construcción

Materiales regionales para construcción
Planeamiento de vivienda
Problemas resueltos de estática
Suelos
Topografía aplicada

Lingüística y literatura

Antología de textos de literatura medieval
Apuntes de lingüística aborigen
Didáctica de la lengua española
Elementos de lingüística generativa
Estructuras semántico-sintácticas en español
Fonética y fonología
Historia de la lengua española
Interpretación de la obra de arte
Introducción a las lenguas clásicas
Introducción a la semiología
La literatura española hasta el siglo de oro
Literatura antigua
Literatura latinoamericana I
Literatura latinoamericana II
Literatura medieval
Semántica general
Teoría literaria

Metodología

Claves para estudiar, redactar y presentar informes científicos
Elementos para la investigación en la Facultad de Psicología
Guía de investigación
Investigación e interdisciplinariedad
Manual de investigaciones. Proces y diseños
Metodología de la investigación científica. Problemas del método en las ciencias sociales

Pensamiento tomista

El derecho, Tomás de Aquino y Latinoamérica
El fin último del hombre. La felicidad
El gobierno de los príncipes
La justicia en el mundo actual
Textos económicos en Tomás de Aquino
Tomás de Aquino. Circunstancia y biografía
Tratado de justicia
Tratado de ley
Tratado de los actos humanos (Biblioteca Colombiana de Filosofía)
USTA 400 años. Historia de la Universidad Santo Tomás

Pedagogía

Administración de la educación
Aprestamiento 1
Aprestamiento 2
Cómo hacer libros para niños
Derecho de familia y del niño
Desarrollo del niño en la edad escolar
Didáctica de la ciencia integrada
Dinámica de grupos
El adulto iletrado y la educación en Colombia
El diseño educativo
El proceso de enseñanza y aprendizaje
El niño. Hacia un enfoque integrador
Escuela y comunidad
Estimulación temprana
Estrategias para la enseñanza de las ciencias naturales
Fundamentos teóricos de la educación preescolar
Introducción a los medios de comunicación
La institución preescolar
La música y el niño
Lectura y escritura
Opciones pedagógicas para nuestro medio
Organización y administración de centros preescolares
Orientación familiar
Plan curricular
Psicoprofilaxis familiar
Problemática social del niño colombiano
Socialización y educación
Tendencias actuales de la educación
Teoría y práctica del diseño curricular

Psicología

Altruismo. Bases biológicas, psicológicas y sociales
Bosquejos para el desarrollo de una psicología en Colombia
Desarrollo del niño menor de siete años

Familia, terapia y sociedad
Historia de la psicología infantil
Introducción a la epistemología de la psicología
Psicofarmacología para psicólogos
Psicología evolutiva I
Psicología general
Psicología y problemas del desarrollo
Reflexiones en torno a la psicopatología
Reflexiones en torno a la psicoterapia

Recursos naturales renovables

Administración de ecosistemas
Bioestadística
Cinco especies de tiburones
Ecobiología I
Ecobiología II
Ecología
Evaluación de recursos naturales renovables I
Evaluación de recursos naturales renovables II
Fundamentos de cartografía en los recursos naturales
Fundamentos de silvicultura
Iniciación al dibujo artístico de la naturaleza
Introducción al manejo de cuencas hidrográficas
Presente y futuro de los recursos naturales renovables

Sociología

Campo y ciudad I. (Comunidades campesinas)
Campo y ciudad II. (Comunidades urbanas)
Desarrollo y colonización. El caso colombiano
Estratificación social en Bogotá, D.E.
Familia y comunidad
Sociología de la religión
Sociología de la familia
Sociología sistemática
Temas sociológos

Teología

Antecedentes históricos de lo religioso en Latinoamérica. (Cuadernos de formación cristiana No. 1)

Cristo: una aproximación latinoamericana (Cuadernos de formación cristiana, No.2)
La Iglesia y los desafíos de la historia (Cuadernos de formación cristiana, No.3)
El compromiso cristiano hoy en América Latina (Cuadernos de formación cristiana, No.4)
Ciencia y fe (Cuadernos de formación cristiana No.5)
Problemática actual de Dios (Cuadernos de formación cristiana, No.6)
El misterio salvífico de Dios Trinidad
Evangelios sinópticos (Planteamientos críticos. Mensaje central)
Historia de la Iglesia en América Latina
Historiografía bíblica e historia de Israel
Introducción a la Sagrada Escritura
Jesús, el hijo de Dios
Libros históricos del Antiguo testamento
Pastoral catequética
Pentateuco
Profetas y salmistas
Teología de la historia
Teología de la liberación

Publicaciones periódicas

Cuadernos de filosofía latinoamericana
Cuadernos de sociología
Módulos (Boletín mensual de la Facultad de Derecho)
Ingenoticias (Boletín mensual de la Facultad de Ingeniería)
Revista Análisis
Revista Económica CIFE
Revista IUSTA
Revista Cultura jurídica
Boletín USTA
Boletín CED

La impresión de esta obra se terminó
en el mes de marzo de 1994
en los talleres gráficos
de la Universidad Santo Tomás
Carrera 9ª Nº 51-23
Santafé de Bogotá, D. C., Colombia

Pontificia Urbaniana de Roma. Actualmente es el coordinador de la revista *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana.*

Es autor de *Marxismo y cristianismo; Teología de la historia; Marx y América Latina; Ciencia y Fe; El compromiso del cristiano hoy en América Latina; Cristo: una aproximación latinoamericana,* y coautor en *El hombre latinoamericano y sus valores; Problemática del comportamiento y la salud en América; Educación y cultura popular; Filosofía 5 y 6 bachillerato; Temas de pedagogía latinoamericana; Leonardo Da Vinci, tres ensayos; Antropología. Perspectiva latinoamericana.*

Introducción a la filosofía. Perspectiva latinoamericana

Eudoro Rodríguez Albarracín



Existen muchas y excelentes obras sobre **Introducción a la filosofía,** *pero si bien miramos todas lo hacen desde una concepción particular de la misma, desde un horizonte determinado o dentro de una serie de presupuestos explícitos o implícitos, que determinan en gran medida el sentido mismo del filosofar, la forma de plantear los problemas y los intentos de solución.*

El estudiante que se inicia en la filosofía, puede de este modo notar las diferencias, cuando al confrontar otras introducciones ya están ubicadas dentro de un sistèma determinado o dentro de una tendencia que corresponde a las tantas filosofías que conoce la historia del pensamiento occidental.

Una introducción, es, por tanto, un esbozo, un inicio en cierta forma de entender la filosofía, sea del existencialismo, de la escolástica, del marxismo, del pragmatismo, de la filosofía analítica..., etc. En rigor, por tanto, una introducción genérica no existe sino que deberíamos hablar de las distintas introducciones de las diferentes filosofías a cada una de las cuales **sólo les es común una problematicidad de base** *y el hecho innegable de que toda filosofía particular, cualquiera sea su orientación y la complejidad de sus elaboraciones, es siempre* **un intento de autocomprensión de la realidad, una interpretación crítica del hombre y de las cosas.**

Esta introducción pretende ubicarse dentro de los intentos de aprender a filosofar, que retomando el hilo conductor de la filosofía europea quiere al mismo tiempo tomar a Latinoamérica como horizonte de comprensión y reinterpretación de los problemas inherentes al filosofar.



UNIVERSIDAD SANTO TOMAS

CENTRO DE ENSEÑANZA DESESCOLARIZADA

PROGRAMA: FILOSOFIA